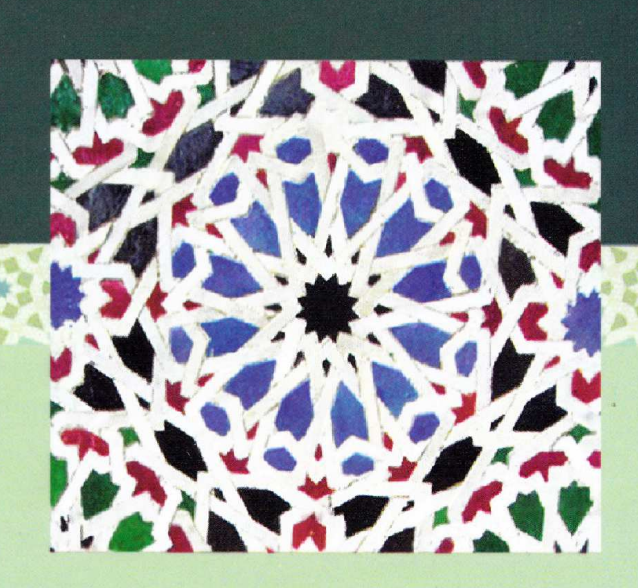





# أضواء على
# المنهج النقدي لابن رشد




أ.د. محمود محمد مزروعة

أستاذ العقيدة والأديان بجامعة الأزهر وأم القرى

# أضواء على
# المنهج النقدي لابن رشد

**الطبعة الأولى ١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م**

دار الكتب المصرية
فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

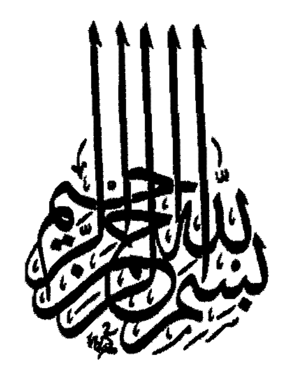
مزروعة، محمود محمد
أضواء على المنهج النقدي لابن رشد
تأليف محمود محمد مزروعة
القاهرة، دار اليسر ٢٠١٧م.
٢٤٠ص، ١٧ × ٢٤سم.
تدمك ٩٧٨٩٧٧٧٩٤٠٤٦٧
١ - الفلسفة الإسلامية. ٢ - العربية والفلسفة.
٣ - ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، ١١٢٦ - ١١٩٨
أ - العنوان
١٨٩





٢٠ ش عبد العزيز عيسى، المنطقة التاسعة، الحي الثامن
مدينة نصر، القاهرة، جمهورية مصر العربية
تليفون: ٠٢ ٢٤٧٠٩٢٦٩ محمول: ٠١٠٦٢٢٧٦٢٠٨
فاكس: ٠٢ ٢٤٧١٤٨٠١ خدمة عملاء: ٠١١١٨٠٠٦٠٦٠

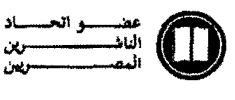
*www.dar-alyousr.com*
*Email :alyousr@gmail.com*
*info@dar-alyousr.com*











رقم الإيداع
٢٠١٧/١٤١٧٠

ترقيم دولي
978-977-794-046-7


أضواء على
المنهج النقدي لابن رشد

# أضواء على
# المنهج النقدي لابن رشد

تأليف
الأستاذ الدكتور
محمود محمد مزروعة
أستاذ العقيدة والأديان بجامعة الأزهر وأم القرى





# مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على من بعثه ربُّه متمِّمًا للنعمة، ومكمِّلًا للدين، وخاتمًا للنبيين والمرسلين، وعلى آله وأصحابه وأتباعه إلى يوم الدين.

**أما بعد:**

فلقد بدأت الفلسفة الإسلامية خطواتها الأولى في المشرق العربي على يدي الكِنْدِي، وبلغت أوجها، واستكملت بناءها على يدي ابن سينا.

ثم أتى عليها حين من الدهر ضاق عليها المشرق بما رَحُب؛ وذلك لعوامل كثيرة كان أخطرها أثرًا تلك الحملات الموفَّقة التي قام بها الإمام الغزالي ضد الفلسفة والفلاسفة، شارحًا قضاياهم، مفنِّدًا أدلتهم وحججهم، راميًا إياهم بالكفر.

وكان الغزالي يرفع في حربه تلك رايةَ الإسلام، معلنًا أن هدفه الدفاع عن دين الله؛ مما جعل جماهير المسلمين تنحاز معه انحيازًا كاملًا ضد الفلسفة والفلاسفة.

كان من أثر تلك الحرب الضارية أن هاجرت الفلسفة إلى المغرب العربي، وهناك ألقت بأزمَّتها في يدي أبي الوليد ابن رشد.

وقام أبو الوليد بواجب الأمانة التي أُلقيت على كاهله، فانبرى مدافعًا عن الفلسفة والفلاسفة، ففنَّد حجج الغزالي، وحاول محو وصمة الكفر التي وصمهم بها، وكانت حصيلة ذلك الجهد من ابن رشد كتاب «تهافت التهافت».

لم يبق في الميدان من الفلاسفة إلا ابن رشد وحده، وكان ابن رشد- رغم خلافاته في بعض القضايا الفلسفية مع فلاسفة المشرق، وعلى رأسهم ابن سينا-

يدافع عن الفلسفة ممثَّلة في أعلامها هؤلاء.

انقشع غبار المعركة في جولاتها الأولى عن خسائر فادحة للفلسفة والفلاسفة، فقد خلَّفت حملة الغزالي أثرًا قويًّا ضد الفلاسفة في نفوس جماهير المسلمين.

لكن ابن رشد لم يُلق السلاح، بل أخذ يتابع في ذكاء ومثابرة حملاته في الدفاع عن الفلسفة.

**قام منهج ابن رشد في الدفاع عن الفلسفة على أمرين:**

**الأول:** شرح قضايا الفلسفة، وتوضيحها، ومحاولة تقريبها إلى الأذهان، وإقناع الناس بها.

وفي هذا المجال جاءت رسالته: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال» وفي هذه الرسالة يوضح ابن رشد حكم الاشتغال بالفلسفة، فيذكر أن الاشتغال بها واجب، وهو من نوع الواجبات الشرعية، ثم ينتقل إلى بيان موقفنا من الأحكام التي يتوصل إليها الفيلسوف من خلال اشتغاله بالفلسفة، وماذا يكون موقفنا إذا ما تعارضت هذه الأحكام مع ما جاء به الشرع؟

وابن رشد هنا يقولها في صراحة ووضوح: إن الشرع إذا ما تعارض مع الفلسفة، وجب تأويل الشرع وإخضاعه حتى يوافق الفلسفة، وحتى تنسجم أحكامه مع نتائجها، وفي هذه الرسالة يبين حكم اشتغالنا بإنتاج الفلاسفة الإغريق واستفادتنا به، وأخْذنا عنهم، فيبين أن ذلك جائز، بل واجب، إلى آخر القضايا التي أثارها في هذه الرسالة، وكان فيها جريئًا وواضحًا.

**أما الأمر الثاني:** الذي يقوم عليه منهج ابن رشد في الدفاع عن الفلسفة، فيقوم

على نقد آراء المخالفين ودحض حججهم وتفنيد أدلتهم، وإظهارهم بمظهر المتهافت، وابن رشد هنا تلميذ مجتهد للإمام الغزالي.

يسلك مع المخالفين له نفس ما سلكه الإمام الغزالي مع مخالفيه، ولئن كان الغزالي متكلمًا يحارب الفلاسفة، فلقد كان ابن رشد فيلسوفًا يحارب المتكلمين.

لكن أي فرق المتكلمين يحارب أبو الوليد ابن رشد؟

إنه يحارب الأشاعرة الذين كان الغزالي رجلًا منهم، ينطق باسمهم، ويحارب الفلاسفة بسلاحهم.

ومن وسائل تلك الحرب كان الكتاب الذي معنا: «مناهج الأدلة في عقائد الملة» الذي نلقي الضوء على بعض ما جاء فيه مما يخص الأشاعرة.

لقد وضع ابن رشد هذا الكتاب لنقد مناهج الأدلة عند طوائف المسلمين، فهو كتاب يوضح بصورة جليَّة منهج ابن رشد النقدي، وهو في هذا الكتاب لا يقف موقف المدافع الناقد، كما كان في كتابه «تهافت التهافت» بل يقف موقف الناقد المهاجم، لكنك تراه قد سخَّر الجهد الأوفى من النقد لمهاجمة الأشاعرة عن طريق نقده دليل الحدوث، ولا تراه قد بذل أي جهد يذكر في نقد الطوائف الأخرى.

**فالحَشَوِيَّة**: لم يبذل في نقدهم أي جهد؛ من حيث إن منهجهم واضح التهافت والسقوط.

**والمعتزلة**: لم يتحدث عنهم في قليل أو كثير؛ لأن مذهبهم لم يصل إليه في المغرب -كما زعم-.

**والصوفية**: أناس أصحاب ذوق ومجاهدة، وأحوال خاصة؛ فلنتركهم لأحوالهم.

**والفلاسفة:** شيعتُه، يأخذهم باللين، ويظهر معهم نوعًا من المؤاخذة النقدية الهيِّنة، ولعل ذلك كان ذرًّا للرماد في العيون، وخروجًا من الملامة والعتب.

**أما الأشاعرة:** فلم يبق سواهم، يركز عليهم منهجه النقدي بكل ما أوتي من قوة.

من هنا كان ما جاء في الكتاب من نقد ابن رشد للأشاعرة يصلح أن يكون مرآة صادقة تعكس لنا منهج ابن رشد النقدي؛ لذا رأينا أن نتناول ذلك النقد بالشرح والدراسة والتعليق، مقوِّمين له، موضِّحين ما يحتويه من خلل وثغرات.

وحتى تكتمل الفائدة رأينا أن نشير بإيجاز إلى منهج ابن رشد في التوفيق بين الدين والفلسفة وحكم الإسلام في ذلك.

على أنه لا يجب أن يؤخذ نقدنا ما كتب ابن رشد عن الأشاعرة على أنه التزام منَّا جانب الأشاعرة وتحيّزٌ لهم.

كلا، فإن لنا عقيدتنا ووجهة أفكارنا التي قد تلتقي مع الأشاعرة في نقاط، وقد تختلف معهم في أخرى.

وإننا لنسأل الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أن يوفقنا فيما انْتَدَبْنَا لأجله، وأن يجعله خالصًا لوجهه، وأن ينفع به؛ إنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ولي الهداية والتوفيق.




٨ شوال ١٤٣٨ هـ

٢ يوليو ٢٠١٧ م

# تمهيد

## في نشأة الفكر الفلسفي

يتفق المؤرخون للفكر الإنساني في أن الفكر اليوناني قد جاء في وقت متأخر جدًّا بالنسبة للفكر الشرقي بعامة، والفكر المصري بخاصة.

فالفكر اليوناني لم يكمل الألف الأولى قبل الميلاد، بينما الفكر الشرقي فيما بين النهرين وفي الهند وفي مواطن أخرى كثيرة قد ترك آثاره الباقية قبل الميلاد بآلاف السنين، فإذا انتقلنا إلى الفكر المصري، فإنا نجده قد سجَّل آثاره الثقافية والحضارية قبل الميلاد بسبعة آلاف سنة أو تزيد.

وقد خلدت تلك الآثار فيما دَوَّنه المصريون منحوتًا من نُصُب وتماثيل وأهرامات وقصور، وبما دوَّنوه مكتوبًا على التماثيل والنُّصب وأوراق البردي، وغيرها، وفيما خلَّفوه من آثار علمية أذهلت العلماء في كل العصور، وبخاصة في جوانب الطب والتحنيط والهندسة المعمارية.

وقد كان الفكر الشرقي بعامة والمصري بخاصة يعالج في ثناياه أهم المشكلات الفلسفية، من حيث عني بالبحث عن الحقيقة والحكمة، وتناول بالبحث الأسئلة التي تثار دائمًا حول الكون، بدايةً ونهايةً وهدفًا ومصيرًا، فالفكر الشرقي تضمن بحث هذه المشكلات، ووضع لها الإجابات التي كان يراها صائبة، وهي إجابات تستحق كثيرًا من التقدير والإعجاب إذا ما قورنت بما وضعه فلاسفة

اليونان وخلفاؤهم -حتى في العصر الحديث- إجابةً عن هذه التساؤلات.

فلقد توصل الفكر الشرقي إلى إثبات الألوهية، وأثبت التوحيد المطلق في بعض مراحله، ولم يكن في مرحلة من مراحله تفكيرًا ملحدًا، كذلك الفكر الذي أفرزه بعض فلاسفة اليونان، والذي ظلَّت آثاره تطفو على السطح عند كثير من خلفائهم من فلاسفة الغرب ومفكريه، الذين تتميز فلسفاتهم في كثير من جوانبها بالإلحاد والعبث.

وعلى الرغم من ذلك يذهب مؤرخو الفلسفة الغربيون ومَن دار في فلكهم إلى أن تاريخ الفكر إنما يبدأ بالفكر اليوناني، وأن الفكر الشرقي الذي سبق الفكر اليوناني بآلاف السنين لا يعتبر فكرًا فلسفيًّا، ولا يدخل أصحابه في عداد المفكرين أو الفلاسفة.

أما السبب الذي من أجله لم يعتبر هؤلاء المؤرخون الفكر الشرقي فكرًا فلسفيًّا؛ فذلك أنه لم تنطبق عليه القاعدة التي وضعوها، والتي بها يميزون بين ما هو فكر فلسفي وما هو فكر غير فلسفي.

هذه القاعدة التي تقول: إن الفكر الفلسفي هو ما زاوله صاحبه لِلذَّة الفكريَّة فقط، أو كما يقولون: ما كان فيه الفكر للفكر فقط، لا لشيء آخر.

وهم يريدون بذلك أن يكون المفكر مجردًا من أي هدف أو غاية يسخِّر فكره لها خلا ما يجده من لذة وسعادة ناشئتين من مزاولته الفكر، أو نابعتين من العملية الفكرية ذاتها.

يقول الدكتور توفيق الطويل: «اتفق جمهرة الباحثين على أن الشرق القديم

قد سبق إلى ابتداع حضارات إنسانية مزدهرة ناضجة، تجمع بين علم عملي يقوم على التجربة والمشاهدة، وتفكير ديني يستند إلى النظر العقلي المجرد. فلقد توصل حكماء الشرق القديم إلى إحداث صناعات وإقامة فنون وعلوم عملية، كالرياضيات والميكانيكا والفلك والكيمياء وغيرها، واهتدى حكماء الشرق منذ الماضي السحيق بالتفكير النظري الديني إلى وجهات من النظر في الكون وخالقه، وأصل الموجودات ومصيرها، وخيرية الأفعال وشَرِّيتها، ولكن هذه الوجهات من النظر كانت في العادة تهدف إلى الخلاص من الشر والنجاة من الألم الناجم عنه، بالإضافة إلى أن هذا النوع من التفكير قد تولد عن نزعة التدين الفطرية في طبائع البشر.

وجاءت فلسفة اليونان فتناولت المجالات التي غزتها حكمة الشرق من قبل، مع اختلاف في بواعث التفكير؛ إذ قصد اليونان إلى كشف الحقيقة عن طريق النظر العقلي بباعثٍ من اللذة العقلية وحدها؛ لذلك قيل: إن الفلسفة بمعناها التقليدي قد نشأت على أيديهم»[1].

ويقول أحمد أمين- مشيرًا إلى ذلك في كلامه عن اليونان-: «تمتاز علومهم وفلسفاتهم بميزة يكاد يجمع عليها مؤرخو الفلسفة، وهي أن اليونان كانوا يبحثون وراء الحق للحق، على حين أن كثيرًا من الأمم كانت تتفلسف؛ لما يتبع الفلسفة من فوائد مادية، أو لتأييد قضايا دينية؛ ومن ثم لم يشاءوا أن يعدُّوا الآراء

(١) مشكلات فلسفية، لتوفيق الطويل (ص٣-٤).

الهندية أو المصرية أو الصينية أو الأشورية أو البابلية فلسفة؛ لأنهم شرطوا في الفلسفة البحث وراء الحقيقة المجردة في حرية تامة تسمو عن المادة»[١].

وبناء على هذه القاعدة أخرج هؤلاء المؤرخون الفكر الشرقي من عداد الفكر الفلسفي، قالوا: إنه فكر كانت الدوافع إليه أمورًا أخرى غير ما يجده المفكر من لذة أثناء عملية التفكير؛ ذلك أن الفكر الشرقي فكر إلهي، يبدأ وينتهي في إطار الألوهية والجزاء من ثواب وعقاب.

وقالوا: إن كل ما أنتجه الفكر الشرقي إنما هو بدافع الخوف والرهبة من الإله أو الآلهة، وبدافع البحث عن السبيل إلى نيل ثواب الإله والنجاة من عقابه، فهذا التفكير- إذن- لم يكن فكرًا لذات الفكر، ولم يكن الدافع إليه هو اللذة الفكرية فحسب، بل كان الدافع إليه شيئًا آخر، هو العقيدة الدينية، بحيث لو لم يكن ذلك الدافع الذي هو التديُّن موجودًا لكان محتملًا أن يمسك أصحابه عن التفكير في المشكلات الفلسفية التي عالجوها بدافع من التديُّن، ولكان محتملًا ألا يكون لديهم أي نتاج فكري معتبر.

لذا؛ فلا يمكن أن يعتبر هذا الفكر فلسفيًّا، ولا أصحابه فلاسفة؛ لأنهم ما فكَّروا إلا تحت ضغط الخوف والرهبة من الإله، وإذن فما هم مفكرون بطبعهم، بل محتاجون إلى دافع ومحرك من خارج ذواتهم، ومثل هؤلاء لا يستحقون شرف الانتساب إلى الفلسفة.

---

(١) ضحى الإسلام، لأحمد أمين (١/ ٢٥٤).

وعلى النقيض من ذلك مفكرو اليونان: الذين بدأوا بالتفكير المادي الطبعي يبحثون عن أصل الكون، ومادته، وممَ نشأ؟ وكيف نشأ؟... إلخ.

بهذا المقياس أخرج مؤرخو الفلسفة الغربيون الفكرَ القديمَ من حظيرة الفلسفة، ولم يبقوا إلا على الفكر اليوناني فقط.

وذلك منهم تعصب جنسي مقيت، بعيد عن منهج العلم، ونزاهة العلماء، ولو أنصف هؤلاء لعكسوا القضية تمامًا؛ فإن الفكر العابث الذي لا يحقق هدفًا، ولا ينزع إلى أداء رسالة، جدير به ألا يُعَدَّ فكرًا، وجدير بنا ألا نسلك أصحابه في عداد المفكرين؛ فإن العقل ما عُدَّ ميزة الإنسان الكبرى عن بقية الحيوانات إلا لأن له رسالة هي فوق العبث والضَّرب في بَيْدَاء البحث دون هدف أو غاية.

وجدير بنا أن نَزِنَ قيمة الفكر بما يسعى إلى تحقيقه من هدف وغاية، ويكون شرفه على قدر شرف الغاية التي يسعى إلى تحصيلها، وعلى قدر الدافع الذي دفعه، والمحرك الذي حرَّكه لتحقيق الغايات الشريفة.

إذا تحققنا ذلك فلا ريب أنا واضعو الفكر الشرقي في مكانةٍ لا يرقى إليها ولا يدانيها فكر اليونان في معظم إنتاجه؛ ذلك أن الفكر الشرقي كان دافعه أسمى دافع، وكانت غايتُه أجلَّ غاية، فما دَفَعَهُ إلى البحث إلا الرغبة في معرفة ذاته ومعرفة الكون حوله، ولقد أوصله ذلك إلى إثبات إلهٍ لذلك الكون، وقد وصل في بعض حالاته إلى إثبات التوحيد الخالص، وقد وصل إلى إثبات قضية الجزاء والثواب والعقاب، وهو حين وصل إلى ذلك رَكَّزَ همَّه في البحث عن الطريق التي بها ينال رضا الإله، وينجو من عقابه، وبمعنى آخر كان هدفه نيل السعادة في

الدنيا والآخرة، ولعمري إن هذه لغاية من أشرف الغايات، بل هي أشرفها إطلاقًا، وإن كان الفكر الشرقي قد ضل الطريق إليها حين عَدَّد وأشرك، ولكنه على أي حال تفكير يسمو كثيرًا عن التفكير المادي الملحد.

يقول «أرنولد توينبي»- مشيرًا إلى إلحاد الفلسفة الإغريقية في كثير من أطوارها-: «... ذلك أن الفراغ الديني يشبه التجويف في قلب الثقافة الهلينية التي فرضها الإغريق مؤقتًا على العالم، وقد تجلى هذا أخيرًا في حضارتنا الغربية المسيحية - النصرانية- بالصورة التي أُعدت بها هذه الحضارة للتصدير إلى الخارج».

أما الفكر اليوناني فقد بدأ بالفلاسفة الطبعيين، وفكرهم كان ماديًّا ملحدًا في مجمله.

ولم يهتم الفكر اليوناني بالدين ويبحث قضية الألوهية إلا في مرحلة تالية، ولقد كان من نتائج الفكر المادي لدى اليونان أن انتشر الفكر السوفسطائي الذي هو في حد ذاته دليل من أظهر الأدلة على مدى الضلال والعبث الذي سقط في حمئتهما الفكر اليوناني، في وقت كان فيه الفكر الشرقي قد مضى عليه آلاف السنين في بحث جاد متواصل؛ سعيًا وراء الحقيقة أو الحكمة.

# العرب والفلسفة

يكاد يجمع المؤرخون للفكر البشري على أن العرب قبل الإسلام لم يكن لديهم فلسفة ولا تَفَلْسُف، ولم يؤثر عنهم في هذا المجال شيء قط، وأن إبداعهم في مجال الفكر لم يكن يتعدى بلاغة اللسان في الشعر، أو قوة الجنان في ذكر العبارة الحكيمة، أو دقة البيان في إطلاق المثل السائر.

يقول الشهرستاني في كتابه «الملل والنحل» عند الكلام عن الحكماء: «الصنف الثاني: حكماء العرب، وهم شرذمة قليلة، وأكثر حِكَمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر»[1].

ويقول القاضي أبو القاسم صاعد بن أحمد في كتابه «طبقات الأمم» عند ذكر العرب: «وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله ﷻ شيئًا منه، ولا هَيَّأَ طباعهم للعناية به»[2].

فالشهرستاني والقاضي صاعد كلاهما يؤكد أن العرب لم يكن لديهم فلسفة ولا تفلسف، ولكن القاضي صاعد يزيد على الشهرستاني- كما يلاحظ الشيخ مصطفى عبد الرزاق[3]- أن طبيعة العرب لا تقبل الفلسفة أو التفلسف،

---

(١) الملل والنحل، للشهرستاني (٢/ ٢٤٨).

(٢) طبقات الأمم، لصاعد بن أحمد (ص٣٦).

(٣) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لمصطفى عبد الرازق (ص ٢٣).

فانعدام التفكير الفلسفي عند العرب راجع إلى طبيعتهم -فيما يزعمان.

وهذا الذي يذكره القاضي صاعد غير صحيح على الإطلاق؛ فانعدام الفكر الفلسفي لدى العرب قبل الإسلام ليس راجعًا إلى طبيعة العربي، بل هو راجع إلى الظروف التي أحاطت بتلك الطبيعة فحَرَمَتها الإنتاج الفلسفي، وأما طبيعة الإنسان العربي فليست تَقِلُّ عن طبائع الشعوب الأخرى في الإنتاج الفكري، بل لعلها تَفْضُلها بكثير.

والدليل على ذلك أن العرب بعد الإسلام فتحوا مغاليق العلم، وبرَّزوا في كل فروعه النظرية والعملية، وكانوا الرُّوَّادَ في العلم التجريبي بفروعه المختلفة، وحين أتيح لهم تراث اليونان والفرس وغيرهم من الفلسفات النظرية والعملية ترجموا كل ذلك وشرحوه ونقدوه، وأضافوا إليه الجديد الذي يزري بالقديم، وكان لهم فكرهم المستقل عن كل من تقدمهم.

وإن تعجب فعجب أن يقال إن فلاسفة الإسلاميين لم يأتوا بجديد، وإنهم اعتنقوا التراث اليوناني دون نقص أو زيادة، ولست أدري كيف يمكن ذلك مع اختلاف فلاسفة اليونان في البيئة والثقافة والعقيدة والدين؟ كيف يأخذ فلاسفة الإسلام تراث اليونان على حاله، على الرغم من أنه تراث قوم منهم الملحد، ومنهم المشرك المعدِّد، ومنهم من أعيا الدارسين العثورُ على إلهه، وحتى من زعموا أنه موحِّد منزِّه فشتان ما بين معتقده والعقيدة الإسلامية.

ولقد كان جهدًا مقضيًّا عليه بالفشل، ذلك الذي قام على التوفيق بين تراث

اليونان والإسلام، وعلى الرغم من الجهد الشاق الذي تحمَّله هؤلاء الذين قاموا بمحاولات التوفيق، وعلى الرغم من أن عملية التوفيق كانت -في حد ذاتها- دليلًا واضحًا على الاختلاف الشديد بين الإسلام والفلسفة اليونانية، وعلى الرغم من أن الموفِّقِين قد غيروا في سبيل ذلك من الفلسفة والإسلام جميعًا، فأضفَوا على فلسفة اليونان من المزايا ما ليس فيها، وشوَّهوا من عقائد الإسلام ما زاغوا بسببه عن الإسلام جملةً وتفصيلًا- أقول: على الرغم من كل ذلك- فإن محاولاتهم في التوفيق كان مآلها الفشل الذريع؛ لأنها محاولات للتوفيق بين أمرين لا يمكن التَّوْفيق بينهما قط، وكيف يمكن التوفيق بين كلمة الله المعصومة وإفرازات العقل الموهومة، ومحال أن يأتي العقل بما أتى به الوحي؛ من حيث إن ذلك نقضٌ على العقل والوحي جميعًا.

ونحن نرى أن العرب قبل الإسلام لم يكن لديهم فلسفة؛ لأن التفلسف يتطلب أمورًا كثيرة أهمها أمران:

**الأول:** خلفية ثقافية تمثل قاعدة ينطلق منها الفكر إلى الغايات العُليا والمجالات الأكثر دقة وتعقيدًا؛ فإن الفكر لا ينطلق إلى أعلى من فراغ، بل لا بد له من قاعدة فكرية يُبْنَي عليها.

والخلفية الثقافية التي نعنيها تشمل الفكر والتدوين جميعًا؛ ذلك أن الفكرَ الذي لا يُحفظ عن طريق التسجيل والتدوين مقضيٌّ عليه بالضياع، إما أن يُنسى وأما أن يحرَّف زيادةً ونقصانًا، وفائدة التدوين تمتد إلى ما هو أكثر من الحفاظ

على الفكر، فالتدوين- بالإضافة إلى ذلك- ييسر أمر الاطِّلاع على الفكر الموروث ويتيح الانتفاع به للأجيال التالية، وبدون التدوين وتسجيل الأفكار يتعثر تيار الأفكار لدى الأمة الواحدة، وتتحول الأفكار إلى ما يشبه الخواطر التي تتخللها الثغرات والفجوات، والتي تعوق الإفادة منها إعاقة تكاد تكون تامة.

هذا بالإضافة إلى أنه يصعب العثور على سمات الأمة الأصلية من خلال تلك الأفكار المهترئة التي ينقصها التنسيق والانسجام.

**الثاني**: تَرَف الحياة، والفراغ من مشاق العيش وهمومه، وما يتبع ذلك من الشعور بالأمن والاستقرار؛ ذلك أن التفلسف تَرَف فكري لا يكون إلا حيث يكون التَّرَف الحياتي جملة.

وحياة العرب قبل الإسلام كانت بعيدة عن التَّرَف وخالية من الاستقرار والأمان، يرتحلون وراء الكلأ وينتظرون الغيث، ويتوقعون الغزو في كل وقت، والطبيعة بين حَر وَقَرّ، والمعيشة بين جوع وعري، والأيام بين كَر وفَر، حتى الذين كانوا يقطنون المدن، كانت مشاعرهم مرتبطة بالبادية لقرابة أو حِلف، وكانت أسباب عيشهم موصولة بالخوف الدائم، حيث تجارتهم تمر بطرق يحكمها السلب والنهب.

إذا عرفنا هذا أدركنا أن العرب لم يكن لديهم فلسفة قبل الإسلام، فلقد كانوا أُمِّيين ليس لديهم تراث فكري أو حضاري ينطلقون منه إلى آفاق أعلى، وما كان لديهم من أديان فإنما هو خليط من أديان ونِحَل كثيرة، يقول مصطفى

عبد الرازق: «كان في العرب يهود ونصارى، وكان فيهم صابئة ومجوس، ثم كان فيهم مشركون»[١] ولم يكن لهؤلاء أو أولئك تفكير فلسفي.

ولقد كان من بينهم أناس توصلوا إلى بطلان ما هم عليه من وثنيَّة؛ فنبذوه، ودعوا إلى وحدانية خالصة.

يقول الشهرستاني في «الملل والنحل»: «فممن كان يعرف النور الظاهر، والنسب الطاهر ويعتقد الدين الحنيف، وينتظر المقدم النبوي زيدُ بن عمرو ابن نفيل، كان يسند ظهره إلى الكعبة ويقول: أيها الناس هلموا إلي؛ فإنه لم يبق على دين إبراهيم أحد غيري...»[٢].

وهذا الذي دعا إليه هؤلاء الحنيفيون ليس تفلسفًا، ولكنه استئناس بالرسالات السابقة، واستبشاع واستقباح لما كان عليه القوم، وذلك واضح من كلام الشهرستاني الذي يشير فيه إلى أن هؤلاء الحنيفيين كانوا على علم ببعثة نبي في هذه الأمة، وأنهم كانوا يترقبون ظهوره، وذلك لا يدرك بالتفلسف أو الاجتهاد الفكري، ولكنه يدرك فقط بوحي من عند الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ تضمنته بشارات التوراة والإنجيل، وتسامع الناس به في عصر النبوة، وبخاصة من يهود المدينة الذين كانوا يستنصرون على الأوس والخزرج بظهوره.

وكذلك كانت حياة العربي شاقة، مرهقة، لا يشغل فكره إلا الحصول على

(١) المصدر السابق (ص١٠٢).

(٢) الملل والنحل، للشهرستاني (٢/ ٢٥١).

ما يقيم أوده وأسرته، وكانت حياته- كما سبق أن قلنا- حياة غير آمنة ولا مستقرة، يسعى وراء الكلأ، ومراتع الصيف غير مراتع الشتاء، والغارات والغزو قد أطارت النوم من عينه والأمن من قلبه.

كل هذه العوامل كان لها الأثر القوي في تفكير العربي، بحيث صار تفكيره صورة لحياته المضطربة، فهو تفكير جزئي مفكك، لا ينحي منحى التعميم والتجريد، بل هو حسي في غالبه، وهذا يعلل لنا الطابع الذي اتسمت به الأشعار العربية، وهي أهم ما أنتج العقل العربي في ذلك الحين، فالقصيدة العربية مفكَّكة الأوصال، تنتقل من موضوع إلى موضوع، معتمدة على الصور الحسية الجزئية.

ولقد سبق أن قلنا إن العرب كانوا أميين، وإنهم لذلك ما كانوا يعرفون تدوين الوقائع أو تسجيل الأحداث، ولكنهم كانوا يعتمدون على الذاكرة التي اشتهروا بقوتها، حتى حكي عنهم في ذلك ما يدخل في باب الإعجاز، لكن الذاكرة مهما قويت لا تفي بما يفي به التدوين والتسجيل؛ ولذلك كانت كل أخبار العرب وأحداثهم التاريخية مبنية على الروايات التي يتناقلها الرواة، ومثل ذلك كانت علومهم، وطبيعي أن يكتنف هذه الأخبار كثير من الخلط والغموض، وتحتوي على كثير من الثغرات التي تقصر الروايات المنقولة عن سَدِّها.

ومن هنا؛ فإن الباحث يلحظ في الأحداث التاريخية المتناقلة كثيرًا من الارتجال الذي يحاول به الإخباري أن يغطي به على تفكك الرواية واهترائها، ولعل الجاحظ قد أراد أن يشير إلى ذلك حين قال في كتابه «البيان والتبيين»:

«...إلا أن كل كلام للفرس، وكل معنى للعجم، فإنما هو عن طول فكرة واجتهاد وخلوة وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكير ودِرَاسة الكتب وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث في علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار الفكر عند آخرهم، وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال، وكأنه إلهام»[١].

والجاحظ يضع أيدينا على مكمن الداء عند العرب، ويوضح لنا أساس الاختلاف بينهم وبين الأمم الأخرى كالفرس والروم، تلك الأمم التي تقدمت في العلوم والمعارف وكانت وسيلتها المهمة في ذلك إنما هي التدوين والكتابة، وذلك بخلاف العرب الذين كانوا أميين لا يقرأون ولا يكتبون في جملتهم؛ ولذا اعتمدوا على الذاكرة والارتجال، وبذلك فقد الثاني علم الأول، ولم يتمكن الثالث من الزيادة على علم الثاني.

ولقد سبق أن بينا رأي القاضي صاعد في أن طبيعة العربي تأبى التفلسف، وهذه الدعوى رددها كثيرون من المستشرقين، بعضهم يطعن بها في صلاحية العقل العربي، والبعض الآخر يطعن بها في صلاحية العقل السامي جملة، يقول أحمد أمين: «لاحظ بعض المستشرقين أن طبيعة العقل العربي لا تنظر إلى الأشياء نظرة عامة وشاملة، وليس في استطاعتها ذلك»[٢].

ويقول: إبراهيم مدكور: «فقد صرح رينان أنه أول من قرر أن الجنس

(١) البيان والتبيين، للجاحظ(٢/ ١٢-١٣).

(٢) فجر الإسلام، لأحمد أمين (ص٣١).

السامي دون الجنس الآري، وكان لرأيه وزنه في فريق من معاصريه... وعنده أن العقل السامي لا طاقة له إلا على إدراك الجزئيات والمفردات منفصلًا بعضها عن بعض، أو مجتمعة في غير تناسب ولا انسجام، ولا تناسق ولا ارتباط، فهو عقل مباعدة، وتفريق، لا جمع وتأليف، أما العقل الآري فعلى عكس ذلك»[1].

❁❁❁

(١) في الفلسفة الإسلامية، لإبراهيم مدكور (ص٢٠).

# الفلسفة في صدر الإسلام

يدور التفكير الفلسفي على أساس من البحث عن الحقيقة حول وجود الإنسان والكون، ذلك البحث الذي تعبر عنه تلك الأسئلة المشهورة:

من أين؟.. وإلى أين؟.. ولماذا؟..

وهناك أسئلة أخرى كثيرة، ولكنها كلها تدور في فلك تلك الأمثلة المذكورة، وتتصل بها من قريب أو من بعيد.

والإجابة عن هذه الأسئلة قد يتحقق بالنظر في ذات الإنسان أو بالنظر في الكون، أو بالنظر فيهما جميعًا، فالكون يشمل الإنسان وغيره، والإنسان هو الوجود الأظهر في هذا العالم.

وحينما بحث الإنسان عن حقيقته وحقيقة العالم من حوله؛ نتج عن هذا البحث ركام هائل من النظريات والمذاهب، قد يقترب بعض هذه الآراء والمذاهب من الحقيقة وقد يبتعد بعضها الآخر، ولكنها جميعًا تشترك في أنها لم تُصب الحقيقة، من حيث إن الحقيقة مغيبة عن الإنسان، وما ركزه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في الفطرة الإنسانية من هداية قد لوَّثته بيئات الإنسان ودنَّسته مجتمعات البشر، بما يشيع في هذه البيئات والمجتمعات من تقاليد وعادات ومألوفات تنحرف بالفطرة عن صراطها، وتتنكَّب بالصبغة عن طريقها، ولعل هذا ما أشار إليه الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في قوله: «**كَمَا تُنْتَجُ البَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ، هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا**

مِنْ جَدْعَاءَ؟»[١].

وحينما بُعث سيدنا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان المجتمع العربي كالبحيرة الراكدة، وفعلت بعثته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما تفعله الصخرة الضخمة ألقيت في قلب هذه البحيرة، فأثارت موجات متتابعة مركزها محل البعثة، ثم انتشرت تلك الموجات إلى كل الأنحاء شرقًا وغربًا وشمالًا وجنوبًا، فقد حركت البعثة عقول الناس وأحيت موات قلوبهم، فأخذوا يتساءلون عن حقيقة آلهتهم، وعن حقيقة ما يدينون به من وثنية، وعن الحياة الدنيا وحقيقة الدار الآخرة.

فالبعثة- إذن- استثارت عقول الناس وألبابهم للبحث عن الحقيقة، وقد تولى الوحيُ المعصومُ إمدادَ الناس بالإجابات الحقة المعصومة لهذه الأسئلة، وتولى الوحيُ توفيرَ الحقائق واضحةً بينةً في كل أمر يهمُّ الناس في الحياة الدنيا والحياة الآخرة.

وحين كان يثار سؤال أو يواجه الصحابة مشكل كان أصحاب رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ورضي الله عنهم- يتوجهون إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بما يجيش في نفوسهم وما يعتمل في صدورهم، فكان الوحي ينزل وفيه الجواب الشافي لكل ما يثار.

إذا عرفنا هذا أدركنا أنه لم يكن هناك مجال للتفلسف في عصر رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حيث قد كفى الوحيُ الناسَ مؤونةَ الخبط الأعشى والسعي وراء الحقيقة في ظلام الجهل والقصور.

ولقد مضى عهد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وما يشيع فيه إلا وحي الله

---

(١) أخرجه البخاري (١٣٥٨) ومسلم (٢٦٥٨) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ولا يُسمع فيه إلا كلمة الله وهدي رسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ولما مضى ذلك العهد، وجاء من بعده عهد الخلفاء الراشدين المهديين، وكان نور النبوة ما يزال ساطعًا في جنباته، قَصَر أصحاب رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ورضي الله عنهم مجالَ التفكير على الكتاب والسنة وما كان من اجتهاد في إطارهما بعيد عن المتشابه، وما كانوا يسمحون بالتأويل أو البحث في المتشابه أو ما غمض معناه، فهذا أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقول- حين سأله رجل عن معنى «الأَبِّ» في قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

﴿ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴾- [عبس: ٣١].

«أي أرض تقلني، وأي سماء تظلني، إذا قلت في القرآن ما لا أعلم»[1]. وهذا عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يضرب الرجل الذي جاء يسأله في آية من المتشابه بعراجين النخل على رأسه حتى يدميه، ولم يدعه يذهب حتى قال له: «يا أمير المؤمنين، حسبك، قد ذهب الذي كنت أجد في رأسي»[2].

وعلى هذا مضى عهد الصحابة رضوان الله عليهم، حتى كان في آخره فتنة القول بنفي القدر.

۞۞۞

(١) أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن (ص ٢٢٧) وابن أبي شيبة في المصنف (٣٠١٠٣).

(٢) أخرجه الدارمي (١٤٦).

# نشأة الفلسفة الإسلامية



أشرنا فيما سبق إلى أن العرب لم يكن لديهم قبل الإسلام فكر فلسفي، وألمحنا إلى أنه من بين الأسباب في ذلك أن العرب كانوا في جملتهم أميين لا يقرأون ولا يكتبون، وأن عقولهم كانت أسيرة أنماط محدودة من العادات والتقاليد والأعراف، وأنهم كانوا يعيشون حياة ملؤها القلق والاضطراب وعدم الشعور بالأمن والاستقرار.

ولقد جاء الإسلام فقضى على كل هذه العوامل التي أعاقت انطلاقة الفكر لدى العرب، وَأَمَدَّ العربَ بما جعلهم روَّادًا في شتى أنواع العلوم والمعارف، ما كان منها نظريًّا وما كان عمليًّا.

فالإسلام قضى على الأمية، ودفع المسلمين إلى تعلم القراءة والكتابة، وَنَمَّى فيهم مَلَكَة التدوين، ولقد بُعث محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وفي قريش- كما يذكر البلاذري[1]- سبعة عشر رجلًا يقرأون ويكتبون، وحين بعث رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رغب فيمن يكتب له الوحي، بالإضافة إلى أن نشر الدين والحِفَاظ على كتابه، ورغبة الصحابة في حفظ كتاب الله- دفعت بالكثيرين إلى تعلم القراءة والكتابة وتعليمها أولادَهم؛ لذلك كله كانت عنايةُ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

---

(١) فتوح البلدان، للبلاذري (ص ٤١٧).

بنشر معرفة القراءة والكتابة بين الصحابة عنايةً فائقةً، ومن المعروف أنه كان ناس من الأسرى يوم بدر لم يكن لهم فداء، فجعل رسول الله ﷺ، فداءهم أن يعلموا أولاد الأنصار الكتابة [١].

بل إن رسول الله ﷺ كان يحثُّ أصحابه على تعلم لغات الأقوام الذين يتعاملون معهم؛ لما في ذلك من النفع للإسلام والمسلمين، ولقد ورد في المسند عن خارجة بن زيد، أن أباه زيدًا، أخبره: أنه لما قدم النبي ﷺ المدينة، قال زيد: ذُهب بي إلى النبي ﷺ فأُعجب بي، فقالوا: يا رسول الله، هذا غلام من بني النجار، معه مما أنزل الله عليك بضع عشرة سورة، فأعجب ذلك النبي ﷺ، وقال: «**يَا زَيْدُ، تَعَلَّمْ لِي كِتَابَ يَهُودَ، فَإِنِّي وَاللهِ مَا آمَنُ يَهُودَ عَلَىٰ كِتَابِي**» قال زيد: فتعلمت له كتابهم، ما مرت بي خمس عشرة ليلة حتى حذقته وكنت أقرأ له كتبهم إذا كتبوا إليه، وأجيب عنه إذا كتب له» [٢]، والأمثلة في ذلك كثيرة.

هذا إلى أن الذين دخلوا الإسلام من غير العرب اجتهدوا في تعلُّم العربية قراءةً وكتابةً؛ ليتفقهوا في دينهم الجديد، وبذلك كان الإسلام حربًا على الأمية لدى المسلمين، ولدى أهل البلدان التي فتحها المسلمون.

ولقد حرر الإسلامُ العقلَ من نطاقه الضيق، نطاق العادات والتقاليد، وقضى

---

(١) أخرجه أحمد (٢٢١٦) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه أحمد (٢١٦١٨) وأبو داود (٣٦٤٥) والترمذي (٢٧١٥).

على قاعدة:

﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٢].

ودعا الناس إلى استعمال عقولهم وإطلاقها من آصار التقليد الأعمى، وفَرَض على المسلمين النظر في آلاء الله فقال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥].

وقال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٠١]

وقال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦].

ولم يقف الإسلام عند هذا الحد، وإنما أَمَدَّ الإنسان بمجالات النظر المتعددة، فقال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٩٠- ١٩١].

وقال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ﴾ [الطارق: ٥].

وقال سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ:

﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ﴾ [عبس: ٢٤].

وبالإضافة إلى هذه المجالات الخصبة للنظر والتدبر، فلقد نشر القرآن الكريم أمام الإنسان من قصص الماضين ما يَشْحَذُ همَّة العقل على النظر، والتذكر والاعتبار والاتعاظ.

ومن أظهر الدلائل على تقدير الإسلام للعقل، وحثه على العمل: أن الإسلام قد استفزَّ عقول الناس للبحث عن البراهين التي تُثبت صدقَ ما هم عليه، يقول سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ:

﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١].

ويقول سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ:

﴿ٱئْتُونِى بِكِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَآ أَوْ أَثَٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[الأحقاف: ٤].

بل إن القرآن قد عرض لأشهر العقائد الباطلة التي كانت تشيع في المجتمع العربي، فعرضها كما يعتقدها أصحابها، ثم رد عليها بما يبطلها عقلًا وفطرةً، وكذلك تناول القرآن الكريم كل ما كان يثيره أعداء الإسلام من شُبَه، ورَدَّ عليها بأسلوب برهاني مقنع، ومن ذلك قوله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ:

﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴿٧٧﴾ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ

وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴾ [يس: ٧٧- ٨١].

وهذا المنهج القرآني في الدعوة إلى النظر ولفت الأنظار إلى الكون المنشور، وسرد قصص الماضين وتوضيح ما فيها من عبر وعظات، وذكر المعتقدات الباطلة والدعاوى الكاذبة والرد عليها بهذا الأسلوب والبرهان العقلي، بالإضافة إلى ذكر العقول والألباب في القرآن الكريم في آيات كثيرة في مجال التقدير والأهمية، كل ذلك حرَّر العقل من نطاقه المحدود، وأَمَدَّ العقل بما فَجَّرَ فيه طاقاته التي كانت حبيسةَ الجهل والتقاليد.



# عوامل نشأة الفلسفة في البيئة الإسلامية



ولقد مهَّد لنشأة الفلسفة في البيئة الإسلامية عدة عوامل أهمها:

**١- تأثير الإسلام في معتنقيه من العرب وغيرهم:**

فقد أطلق الإسلامُ للعقل الحريةَ المسئولةَ، ودفع الناس إلى العناية بالقراءة والكتابة والتدوين.

وحرَّر العقل من أوهام التقاليد، وغرس في المجتمع روح التعاون والتآلف؛ ما أشاع روح الأمن والاستقرار، كل ذلك كان له الأثر الأكبر في انطلاقة الفكر إلى شتى مجالات العلوم والمعارف والابتكار.

**٢- الفتوحات الإسلامية:**

فلقد ورث المسلمون من البلاد المفتوحة العديد من مراكز الفكر الفلسفي بجميع فروعه وجنسياته، وكان من أشهر هذه المراكز ثلاث مدارس:

**أ- مدرسة جند يسابور:**

وكان محلها مدينة خوزستان، وقد أسسها سابور الأول، وإليه تنسب، وكان سابور الأول قد اتخذها موطنًا لأسرى الروم.

ولعل هذا من بين الأسباب التي جعلتها فيما بعد منبعًا للثقافة اليونانية، ثم أسس فيها كسرى أنو شروان مدرسة الطب المشهورة، وكانت تدرس في مدرسة جند يسابور الثقافة اليونانية والفارسية والهندية، وقد ظلت جند يسابور تؤدي

عملها في الإسلام كما كانت من قبل في عهد الفرس، وقد ازداد اتصال المسلمين بها في العهد العباسي، وبخاصة في عهد أبي جعفر المنصور (١).

ب- مدرسة حَرَّان:

وحَرَّان مدينة في الجزيرة شمال العراق، وهي مدينة قديمة عاصرت اليونان والرومان والنصرانية والإسلام، وقد كانت منبعًا هامًّا من منابع الثقافة اليونانية في العهد الإسلامي.

وقد استفاد الخلفاء العباسيون والمجتمع الإسلامي من هذه المدرسة بعد اتصالهم بآثار مدرسة جنديسابور، وعنها أخذ المسلمون كما أخذوا من غيرها علوم الطلب والفلك والرياضيات (٢).

جـ- مدرسة الإسكندرية:

وقد كانت الإسكندرية- آنئذ- عاصمة مصر الثقافية، وقد تأسس بها مذهب من أهم المذاهب الفلسفية، وهو مذهب الأفلاطونية الحديثة الذي أسسه أفلوطين «٢٠٥-٢٦٩م».

وقد تأثر ذلك المذهب في عناصره الأولى بالأفلاطونية والأرسطية، ثم بالرواقية وإذا كان في أهم أفكاره يونانيًّا، غير أنه امتاز باتجاهه الروحاني التصوفي، وتصديه لمحاربة المذاهب المادية والرد عليها.

---

(١) ضحى الإسلام (ص ٢٥٦).

(٢) المصدر السابق (ص ٢٥٩).

وعندما دخلت النصرانية مصر اتصل علماء النصرانية بمدرسة الإسكندرية، وتعمقوا في الفلسفة، وكان النصارى يكوِّنون فرقًا متعددة كالنساطرة واليعاقبة، فاشتغل كل فريق بالفلسفة؛ ليستغلها في تأييد مذهبه، والرد على المذاهب الأخرى، حتى صار النصارى- فيما بعد- من أهم تراجمة الفكر اليوناني؛ لهذا السبب وأسباب أخرى لا مجال لذكرها هنا.

وقد اتصل المسلمون بمدرسة الإسكندرية في العهد الأموي وفي بداية اتصالهم بالفلسفة، فنرى خالد بن يزيد بن معاوية يهتم بالفكر اليوناني، ويستعمل على ترجمته له مترجمًا إسكندرانيًّا اسمه «اصطفن الإسكنداراني»(١).

ويبدو أن خالد بن يزيد بن معاوية كان أول من عني بترجمة الفكر اليوناني، وذلك قبل أن تنظم حركة الترجمة في العصر العباسي فيما بعد، يقول صاحب كتاب «الفهرست» (٢): «كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى حكيم آل مروان، وكان فاضلًا في نفسه، وله همة ومحبة للعلوم، خطر بباله الصنعة، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونان ممن كان ينزل مدينة مصر، وقد تفصَّح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي، وهذا أول نقل كان في الإسلام»(٣).

---

(١) المصدر السابق (ص٢٦٢).

(٢) هو أبو الفرج محمد بن إسحاق بن يعقوب النديم، المشهور بابن النديم، المتوفى سنة ٣٨٥هـ، من أشهر مصنفاته كتابه (الفهرست).

(٣) الفهرست، لابن النديم (ص ٢٤٢).

٣- المتكلمون:

فلقد بدأ المتكلمون الاتجاه إلى الفلسفة والمنطق؛ رغبة من كل فريق في أن ينتصر لرأيه ويدحض آراء المخالفين، ثم آل الأمر بكثير من زعماء المتكلمين إلى أن صاروا هم أقرب إلى الفلاسفة منهم إلى المتكلمين، وانتحت مباحثهم إلى الفلسفة بدلًا من علم الكلام.

وصارت لهم ابتكارات لها اعتبارُها في هذا الميدان، بل إن من المتكلمين من ترك ميدان الكلام إلى الفلسفة تمامًا، وصار رأس الفلاسفة المسلمين، ذلك هو الكِنْدِي فيلسوف العرب، فقد بدأ متكلمًا على مذهب الاعتزال، ثم آل به الأمر إلى أن أضحى أول فيلسوف إسلامي من المشاهير.

وقد تناول المتكلمون بالبحث أدق المشكلات الفلسفية، وذلك كالوجود والعدم، والأحوال، والذات، والجوهر، والعرض، والتولُّد، والمسئولية الفردية ومكانها في ضوء الإيمان بالقضاء والقدر... إلخ، وما من أحد ينكر آراء النَّظَّام والعَلَّاف من المعتزلة، بل إنه ما من أحد ينكر الغزالي الفيلسوف- رغم أنه من كبار زعماء الأشاعرة- وقد اتضح ذلك بجلاء في مؤلفات كبار المتكلمين، حيث اختلطت البحوث الفلسفية بالبحوث الكلامية، حتى أضحى عسيرًا أن تفرق بين ما هو كلام وما هو فلسفة، والشواهد كثيرة من مثل كتاب «المواقف» للإيجي، و«العقائد النَّسَفِيَّة» للنَّسَفِي، و«المقاصد» للتفتازاني... إلخ.

**٤ - الترجمة:**

سبق أن أشرنا إلى أن الترجمة كان لها أثر كبير في نشر الفكر الفلسفي في ربوع الدولة الإسلامية، كما أشرنا إلى أثر المدارس الفلسفية المتعددة في ذلك، ولقد بدأت حركة الترجمة في عهد مبكر على يد المترجمين من نصارى مصر الذين أحضرهم خالد بن يزيد بن معاوية، وذلك في الربع الثالث من القرن الأول الهجري، ثم سارت الترجمة واستمرت على شكل غير منظَّم، حتى كان عهد العباسيين حيث بلغ الاهتمام بالترجمة أقصاه، ونستطيع أن نقسم حركة الترجمة إلى ثلاثة أدوار:

**الدور الأول: من خلافة المنصور إلى آخر عهد الرشيد، من سنة (١٣٦هـ)، إلى سنة (١٩٣ هـ):**

وفي هذا الدور تُرجمت كتب وأفكار من الهندية، مثل كتاب «السند هند» ومن الفارسية مثال كتاب «كليلة ودمنة»، ومن اليونانية مثل كتاب «المجسطي» في الفلك وبعض كتب أرسطو في المنطق وغيره، ومن أشهر المترجمين في ذلك الدور: ابن المقفع، وجورجيس بن ميخائيل، ويوحنا بن ماسويه، وفي هذا الدور اتصل المعتزلة بالفلسفة اليونانية عن طريق الكتب المترجمة، وذلك كالنَّظَّام الذي عرف كتب أرسطو في المنطق وغيره، وتأثر في أبحاثه بذلك، حيث تكلم في الطفرة والجوهر والعرض وما إلى ذلك.

**الدور الثاني: من عهد المأمون سنة (١٩٨ هـ) إلى سنة (٣٠٠ هـ):**

وقد ترجم في هذا الدور أهم كتب اليونان في كل فن وعلم، فأعيدت ترجمة كتاب «المجسطي»، وترجم كتاب «الحكم الذهبية» لفيثاغورس، وجملة مصنفات لبوقراط وجالينوس، وكتاب «طيماوس» و«السياسة المدنية» لأفلاطون، وكتاب «المقولات» لأرسطو، وكان من أشهر التراجمة في ذلك العهد: يحيى البطريق الشهير بيوحنا، والحجاج بن يوسف الوراق، وحنين بن إسحاق، وابنه إسحاق بن حنين، وثابت بن قُرَّة، وَيُعَدُّ هذا الدور دور الفلسفة الذهبي، حيث عني الخلفاء بها، وعقدوا المجالس للبحث فيها.

وكان الخلفاء شغوفين بمباحثها متعمقين فيها، فانتشرت بسلطانهم وازدهرت بمساندتهم، وتقدمت كل ما عداها من علوم وفنون بالأموال الطائلة التي كان يرصدها الخلفاء للمشتغلين بها بحثًا أو تأليفًا أو ترجمة.

**الدور الثالث:**

ما بعد هذين الدورين حيث فترت الهمم قليلًا، وصار أمر الترجمة بين ازدهار وانحسار، ومن أشهر المترجمين في هذا الدور: مَتَّى بن يونس، وسنان بن ثابت بن قُرَّة، ويحيى بن عدي، وقد ترجم فيه الكتب الطبعية والمنطقية لأرسطو، ولقد بدأت في ذلك العهد حركة التفسيرات والشروح تزاحم حركة الترجمة[1].

(١) ضحى الإسلام (ص ٢٦٤)، بتصرف، ويراجع في ذلك كتاب الفهرست، لابن النديم، وطبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة، وأخبار الحكماء، للقفطي، وكتاب التمدن الإسلامي، لجورجي زيدان.

## مواطن التفلسف في البيئة الإسلامية

قد يظن أن التفلسف في البيئة الإسلامية مقصور على من عرفناهم باسم الفلاسفة الإسلاميين فقط، ولكن الأمر في حقيقته على غير ذلك.

فإن الفكر الفلسفي قد اشتغل به فئات عديدة لم يسلكها الدارسون في عداد الفلاسفة، ومع ذلك فقد كانت عناياتها بالفلسفة عنايةً فائقة لا تقل كثيرًا عن عناية الفلاسفة بها.

ورغم أن الكثيرين من هؤلاء قد اشتهروا بعدائهم للفلسفة واتخذوا من معاداة الفلسفة والفلاسفة منهجًا لهم، إلا أن طبيعتهم التي تعشق الفلسفة خانتهم، وجاء إنتاجهم الفكري دليلًا على ميلهم إلى الفلسفة، وآيةً على أن المنهج الذي أعلنوه من معاداة الفلسفة إنما كان حجة زائفة يموِّهون بها على الناس، وربما على أنفسهم أيضًا، ويتخذون منها مُسَوِّغًا لاشتغالهم، وإشباع رغبتهم في التفلسُف.

ونستطيع أن نحصر مواطن التفلسف في البيئة الإسلامية في ثلاثة:

**الموطن الأول: البيئة الكلامية**: وقد سبق أن أشرنا إلى جهود علماء الكلام في الاشتغال بالفلسفة، وأوضحنا أن بعضهم كان من أوائل من اتصلوا بالفلسفة اليونانية كالنَّظَّام والعَلَّاف وغيرهما، وأنهم تكلموا في مباحث هي من صميم

الفلسفة، وأن البحوث الفلسفية قد اختلطت عند الكثيرين من علماء الكلام بالدراسات الكلامية، وأن تلك كانت السمة الغالبة على كثير من المؤلفات كالمواقف والمقاصد والعقائد وغيرها.

ولا ينبغي هنا أن نغفل الإشارة إلى أن كثيرين من علماء السنة الكلامِيين كانوا في تناولهم لقضايا المنطق والفلسفة أبرع وآصل من كثير ممن سُمُّوا فلاسفة، وليس أمرُ الغزالي الأشعري بخافٍ، فقد شن هجومًا عاتيًا ورهيبًا على الفلسفة والفلاسفة، ومع ذلك فقد كانت حياته كلها تكاد تكون قصرًا على الاشتغال بالفلسفة، وكان إنتاجُه في مجمله إنتاجًا فلسفيًّا، ولم يشتهر من مؤلفاته إلا ما هو فلسفي- عدا كتاب «الإحياء»- وكان في تناوله للفلسفة وقضاياها أعمق وأدق كثيرًا من الفلاسفة أنفسهم.

**الموطن الثاني: بيئة الفلاسفة الخُلَّص**، ومنهم الكِندي والفارابي وابن سينا في المشرق، وابن ماجه وابن طُفَيل وابن رشد في المغرب، وقد كان تأثرهم كبيرًا بالمدرسة الأرسطية والأفلاطونية، وقد غلبت على جهودهم سمة التوفيق بين أرسطو وأفلاطون والتوفيق بين الدين والفلسفة، والنوع الثاني من التوفيق وهو التوفيق بين الدين والفلسفة كان صاحب الحظ الأوفى من جهود كل الفلاسفة جملة.

فقد كانوا يدينون بالإسلام، وكانوا في نفس الوقت مفتونين بالإنتاج اليوناني من الفكر الفلسفي، وهذا ما دعاهم إلى أن يبذلوا كل جهد في سبيل التوفيق بين الدين والفلسفة.

**الموطن الثالث: البيئة الصوفية**: وقد قُدِّر لها أن تحمي هي الأخرى الفكر

الفلسفي في الوقت الذي أعرضت فيه الجماهير عنه، تحت تأثير الحملات المعادية، فلقد «عرض المتصوفة منذ عهد مبكر للكشف عن أحوال النفس من خوف ورجاء، وحب ووَجْد، وبقاء وفناء، وعنوا بالسلوك والمعرفة، وعوَّلوا على الذوق والعرفان، وفي القرن الثالث الهجري شُغِل الجُنَيد والحَلَّاج بمشكلتي الاتحاد والحلول، فذهب الأول إلى أن المتصوف يستطيع أن يصعد إلى عالم النور، وأن يَتَّحِدَ بخالقه، فتكشف أمامه الحجب، ويطلع على المغيبات، وقال الثاني بحلول اللاهوت في الناسوت، وصرح بكلمته الخطيرة «أنا الحق»، وفي القرنين السادس والسابع نرى أنفسنا أمام متصوفة هم أشبه بالفلاسفة، وعلى رأسهم السهروردي «١١٩١م» وهو شيخ الإشراقيين، ومحيي الدين ابن عربي «١٢٤٠م» صاحب مذهب وحدة الوجود، وابن سبعين «١٢٧٠م» القائل بالوحدة المطلقة، وجميع هؤلاء يرمون إلى إقامة التصوف على دعائم فلسفية، وكانت لهم نظريات في الوجود والمعرفة أقرب ما تكون إلى نظريات الفلاسفة، ففي التصوف الإسلامي فلسفة، وفلسفة لا يصح إغفالها»[1].

✡✡✡

(١) في الفلسفة الإسلامية (ص ٨).

# حياة ابن رشد

ولد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد القرطبي المعروف بابن رشد الحفيد «٥٢٠-٥٩٠ هـ، ١١٢٦-١١٩٨م» في مدينة قرطبة، وقرطبة- إذ ذاك- عاصمة من عواصم الفكر، وحاضرة من حواضر العلم والفقه، وقد كان ابنُ رشدٍ سَلِيلَ بيتٍ علم وفقه، فقد كان أبوه وجدُّه قاضيين من أشهر قضاة قرطبة، وكانا من أئمة المذهب المالكي في الفقه، وهو المذهب المعمول به في المغرب العربي، وكان طبعيًّا أن ينشأ فيلسوفُنا محبًّا للعلم شغوفًا به، فبرز في الأدب، وملك ناصية اللغة، وأقبل على دراسة الفقه شأنَ أبيه وجده، فدرس على أبيه كتاب «الموطأ» للإمام مالك، ثم تعمَّق في دراسة الفقه على أبي جعفر هارون، ودرس الطب وزَاوَله، وعُني عناية خاصة بعلم الكلام، وضَرَبَ بسهم وافر في شتى المعارف المتاحة في ذلك الوقت، وليس ذلك غريبًا؛ إذ كان التخصصُ الدقيقُ في جانب من جوانب العلم والاقتصارُ على فرع من فروع المعرفة غيرَ مألوف في عصره، بل كان الدارس يُلِمُّ بكافة أنواع المعرفة المتاحة، وكان ذلك شأن ابن رشد.

على أن الدارس مهما تعددت معارفه وتشعبت فروع دراسته تجده مشدود الانتباه إلى نوع معين من المعارف يتفق مع ميوله، وينسجم مع عقليته، وكان قدر أبي الوليد يَشُدُّه إلى دراسة الفلسفة، فاهتمَّ اهتمامًا شديدًا بالفلسفة وكل ما

يتصل بها من قضايا، وقد يسر له ذلك معاصرته لفيلسوفَين عظيمَين هما: ابن باجه، وابن طفيل، ولعل أول مَن وجَّه انتباهه إلى دراسة الفلسفة أستاذه في الفقه أبو جعفر هارون، حيث درس على يده كثيرًا من «العلوم الحكمية».

وقد قرأ لابن باجه (ت ١١٣٨م)، وأُعجب به، كما عني عناية خاصة بدراسة كل ما وصل إلى المغرب من نتاج فلاسفة المشرق.

ولعل أهم حدث في حياة ابن رشد الفلسفية هو اتصاله بِابْنَ طُفيل الفيلسوف الطبيب، حيث فتح له الطريق إلى بلاط الخلفاء.

وكان السبب المباشر في إقدام ابن رشد على شرح كتب أرسطو ذلك الشرح الذي كان حجر الزاوية في شهرة ابن رشد، والذي قدَّم ابن رشد إلى الغرب النّصْراني، وجعله أشهر فلاسفة الإسلام قاطبةً لدى النّصارى، وعقد الصلات القوية بين فكره وفكر فلاسفة العصور الوسطى النصرانية.

وقد بدأت صلة ابن رشد ببلاط الخلفاء عندما ذهب إلى مراكش سنة (٥٤٨هـ، ١١٢٠م) وذلك في عهد الخليفة عبد المؤمن، والثابت أنه لم يتصل بذلك الخليفة، ولكنه اتصل فيما بعد ذلك بابنه أبي يعقوب الذي ولي الخلافة بعد أبيه (١١٦٣-١١٨٤م).

وكان اتصاله بذلك الخليفة بواسطة أبي بكر بن طفيل- كما سبق أن ذكرنا- وكان ابنُ طُفيل وزيرَ الخليفة وطبيبَه وجليسَه، فطلب منه الخليفة يومًا أن يَدُلَّه على مَن يشرح كتب أرسطو، فأشار عليه ابنُ طفيل بأن ينتدب لهذه المهمة ابنَ

رشد، فوكل الخليفة هذه المهمة إلى ابن رشد، فبدأ ابن رشد في شرح كتب وتراث أرسطو، ذلك الشرح الذي قَدَّم أرسطو إلى الغرب النصّراني على صورة أقرب إلى الحقيقة، والذي صَحَّح لدى الغربيين الكثير من الأفكار الخاطئة عن أرسطو وآرائه.

وقد أَعجب السلطانَ ابنُ رشد، فعيَّنه قاضيًا على قرطبة- حيث كان جده وأبوه من قبل- وبعد أن تقدمت السن بابن طُفَيل وشق عليه القيام بمنصب الوزارة والطِّبابة استدعى السلطانُ ابنَ رشد ليكون طبيبَه وجليسَه.

ويبدو أن ابن رشد لم يكن في مثل براعة الطبيب السابق، بما دعا السلطان إلى إعادته إلى قرطبة؛ ليقوم فيها بمنصب قاضي القضاة، ثم مات الخليفة أبو يعقوب، وخلفه ابنه المنصور الذي احتفظ لابن رشد بمكانته.

وظل الأمر على ذلك حتى سنة (١١٩٥م) حيث توجه المنصور لحرب ألفونس التاسع ملك قشتالة، وفي الطريق عرج على مدينة قرطبة، فاستراح فيها هناك، وهناك استدعى الفيلسوف ابن رشد وكرَّمه وقدَّره تقديرًا كبيرًا؛ مما أثار الحقد في نفوس حُسَّاده، وأثار الشَّك والريبة في نفس الفيلسوف؛ للمبالغة غير المعهودة في تكريم السلطان إياه.

ثم لم يلبث الخليفة أن عصف بابن رشد، فجرَّده من مناصبه، وأهانه وحقره ونفاه من قرطبة؛ ليعيش طريدًا خارج بلده، بل كاد أن يأمر بضرب عنقه.

وقد اختلف الرواة في تعليل نقمة السلطان المفاجئة على ابن رشد، وجُلُّ

الآراء في ذلك تُرْجع الأمر إلى واحد من ثلاثة:

١- فبعض الآراء تَرْجع الواقعة إلى تجاوز ابن رشد حدَّ اللياقة في مخاطبة السلطان وجهله بمصانعته.

من ذلك ما يحكيه ابن أبي أصيبعة من أن المنصور كان يغتاظ أشد الغيظ من ابن رشد، حين يتعدى حده في مخاطبته، فيقول له: تسمع يا أخي، ومن ذلك ما يحكى أيضًا من أن ابن رشد كتب كتابًا في الحيوان، فوصف فيه الزَّرَافة وقال: إنه رآها عند ملك البربر، يقصد بذلك المنصور، ولما كلَّمه في ذلك المنصور اعتذر بأنه إنما كتب ملك «البرين» ولكنها تصحفت عند الناقل أو القارئ.

٢- وبعض الآراء ترجع نقمة المنصور على ابن رشد إلى التصاق ابن رشد الشديد بأبي يحيى شقيق المنصور ووالي قرطبة.

٣- وأكثر الآراء وأجدرها بالاعتبار ترجع نكبة ابن رشد هذه إلى اتهامه بالكفر والمروق من الدين.

ونحن نميل إلى ذلك؛ لما هو واضح من آراء الفيلسوف التي تنكر بعض عقائد الإسلام، مثل إنكاره البعث، كما ورد في كتاب الله وسنة رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وكذلك إنكاره كثيرًا من أمور الآخرة مما هو ثابت بالكتاب والسنة، ذلك إلى إثباته أمورًا تناقض ما أجمعت عليه الأمة سلفًا وخَلَفًا، كالقول بِقِدَم العالم، وهو ما يتضمن نفيَ خلق الله إياه، وكالقول بالعقول التي هي وسائط بين الله وخلقه، والتي تتولى تصريف شئون الخلق، وكالقول بأن العقل

الذي هو النعمة العظمى من نعم الله على خلقه إنما هو هبة من العقل الفعَّال آخر العقول الوسائط... إلى آخر هذه المكفِّرات.

والروايات التي تؤكِّد هذا كثيرة، رواها ابن أبي أصيبعة والأنصاري وغيرهما، منها ما ينسب إلى حُسَّاد ابن رشد -وإن كان هو أمرًا لا يختلف عليه أحد- من اطِّلاعَ الخليفة المنصور على بعض ما أثبته الفيلسوف بخط يده من أن «الزهرة» أحد الآلهة، وقد استدعى المنصور الفيلسوف وسأله، فأنكر أن هذا خطه، فقال الخليفة: لعن الله كاتبه، وأمر الحاضرين بلعنه، ثم أخرج ابن رشد محقَّرًا.

ويروي الأنصاري أن المنجمين أيام ابن رشد كانوا قد أشاعوا أن ريحًا عاتية سَتَهُبُّ على البلاد فتهلك الناس، فذهب البعض إلى ابن رشد وسأله: هل تكون هذه الريح شبيهة بالريح التي أهلك الله بها قوم عاد؟ فاندفع ابن رشد، ولم يتمالك أن قال: والله وجود قوم عاد ما كان حقًّا فكيف سبب هلاكهم؟ فأُسقط في أيدي الحاضرين، وأكبروا هذه الزلَّة التي لا تصدر إلا عن صريح الكفر.

ثم إن المنصور قد أشاع منشورًا على الناس ثابتٌ منه السبب الذي من أجله أوقع بابن رشد، وفي المنشور ما نصه: «قد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام، فخلَّدوا في العالم صُحفًا، بُعدها من الشريعة بُعد المشرقين، يوهمون أن العقل ميزانها والحق برهانها -يشير إلى فلاسفة اليونان- ونشأ منهم في هذه السَّمحة البيضاء شياطين إنس يخدعون الله والذين آمنوا، وما يخدعون إلا أنفسهم- يشير إلى ابن رشد ومن معه- فلما أراد الله فضح عمايتهم وكشف

غوايتهم، وُقِفَ لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال ظاهرها الارتباط بكتاب الله، وباطنها مصرح بالإعراض عن الله، فلما وقفنا منهم على ما هو قَذًى في جَفن الدين، ونكتة سوداء في صفحة النور المبين، فنبذناهم في الله نبذ النَّواة، وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة، ولم يكن بينهم إلا قليل وبين إلجامهم بالسيف، فاحذروا- وفقكم الله- هذه الشرذمة على الإيمان حذَركم من السموم السارية في الأبدان..» [1].

من هذا يتضح أن محنة ابن رشد كانت من السلطان غضبةً لدين الله، وأن السبب فيها يرجع كله -أو في أساسه- إلى انفلات ابن رشد من هدي دين الله إلى ضلال فلسفة اليونان وأوهامهم.

وقد شاع ذلك الضلال عنه بين الخاصة والعامة إلى حَدٍّ أن الناس كانوا يحولون بينه وبين دخول المساجد.

يروي الأنصاري عن ابن رشد قوله: «أعظم ما طرأ عليَّ في النكبة أني دخلت أنا وولدي عبد الله مسجدًا بقرطبة، وقد حانت صلاة العصر، فثار لنا بعض سفلة العامة فأخرجونا منه» [2].

على أن المحنة التي وقعت بابن رشد قد شملت معه آخرين ممن يشتغلون بالفلسفة أو يروِّجون لها، وذلك مثل أبي جعفر الذهبي، وأبي الرابع الكفيف،

---

(١) الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، لابن عبد الملك الأنصاري (ص ٩٦).

(٢) المصدر السابق (ص٩٦).

وذلك يؤكد أن المحنة لم تكن لسبب آخر غير الإلحاد في الدين، وإلا لاقتصرت على ابن رشد، ولما شملت هؤلاء الذين يشتغلون بالفلسفة، ولما شملت كتب الفلسفة، فقد أمر الخليفة بتحريم قراءتها والبحث عنها وحرقها.

ظل ابن رشد في محنته قرابة أربع سنين، ثم توسط بعض وجهاء «إشبيلية» لدى المنصور وشهدوا له بالصلاح، وذكَّروا الخليفة بسابق وده وألفه.

فرضي الخليفة عنه وأعاده إلى البلاد، ولكن العمر لم يمهله، فقد مات في السنة نفسها (٩صفر ٥٩٥ هـ، ١٠ديسمبر ١١٩٨م).



# المنهج النقدي عند ابن رشد

## (مقدمة ابن رشد لكتابه والتعليق عليها)



قال الشيخ أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد: «وبعد حمد الله الذي اختصَّ مَن يشاء بحكمته، ووفقهم لفهم شريعته، واتباع سنته، وأطلعهم من مكنون علمه، ومفهوم وحيه، ومقصد رسالة نبيه إلى خلقه، على ما استبان به عندهم زيغ الزائغين من أهل ملته، وتحريف المبطلين من أمته، وانكشف لهم من أن من التأويل ما لم يأذن الله ورسوله به.

وصلواته التامة على أمين وحيه وخاتم رسله وعلى آله وأسرته.

فإنه لما كان كنا قد بينَّا قبل ذلك- في قولٍ أفردناه- مطابقةَ الحكمة للشرع، وأمر الشريعة بها، قلنا هناك: إن الشريعة قسمان: ظاهر ومؤول، وإن الظاهر منها فرض الجمهور وإن المؤوَّل فرض العلماء، وأما الجمهور ففرضهم حمله على ظاهره، وترك تأويله، وإنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور، كما قال علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:

«حدثوا الناس بما يعرفون أتحبون أن يكذب الله ورسوله؟»[1].

فقد رأيت أن أفصح في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرعُ

---

(١) علقه البخاري في الصحيح (١/ ٣٧) بصيغة الجزم.

حملَ الجمهور عليها، وأتحرى من ذلك كله مقصد الشارع صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بحسب الجهد والاستطاعة؛ فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة، حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة، كل منهم يرى أنه على الشريعة الأولى، وأن مَن خالفه إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم، وهذا كله عدول عن مقصد الشارع، وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة.

وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة:

الطائفة التي تسمى بالأشعرية، وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة.

والطائفة التي تسمى بالمعتزلة.

والطائفة التي تسمى بالباطنية (١).

والطائفة التي تسمى بالحَشَوِيَّة (٢).

۞۞۞

---

(١) الباطنية طائفة تشمل العديد من الطوائف التي زاغت عن الحق، ومنهم النصيرية، والدروز، والبهائية في عصرنا وكل الطوائف الزائغة، وعلى رأسهم جميعا الفلاسفة، فهم من أهل الباطن لأنهم مؤولة وضلال.

(٢) قد سبق وبينا أن الحشوية طائفة منتسبة لأهل الحديث، ساء رأي أهل العلم فيهم بسبب تمسكهم بالظاهر.

## منهج الفيلسوف في التوفيق بين الدين والفلسفة



١- يشير ابن رشد هنا إلى رسالته التي سمَّاها «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال».

وفي هذه الرسالة يبيِّن لنا الفيلسوفُ حكمَ الفلسفة أو النظر العقلي- كما يطلق عليه- من حيث الإباحة أو المنع، والسبب الذي دفع الفيلسوف إلى بيان حكم الشرع- من وجهة نظره- في الفلسفة أو القياس العقلي، ما هو شائع لدى جماهير المسلمين في كل عصر من كراهية الفلسفة، ومَقت المشتغلين بها، فجماهير المسلمين ينظرون إلى الفلسفة والفلاسفة بعين الشك؛ نتيجةَ الانطباع السائد من أن الفلسفة دخيلة على الدين، وأن لها اتجاهاتها التي تضادُّ الدين، من حيث إنها تبحث في ما لا يجوز البحث فيه، وأن أصحابها يَدُسُّون أنوفَهم في مجالات الغيب، ويتهجَّمون في جرأة على ما استأثر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ به من حِمًى، وهذه كلها أمور بالإضافة إلى أنها تنافي مبدأ التسليم المطلق الذي هو لُحمة الدين وسُداه، فإنها تَلِجُ مجالات غير مأمونة جُلُّ حصيلتها بين التفسيق والتكفير، يضاف إلى هذا السبب العام سبب آخر خاص بالعصر الذي وُجد فيه ابن رشد؛ فقد ازداد فيه مقت الفلسفة عند العامة والخاصة جميعًا، وكانت المعارك قائمة بين الفقهاء والفلاسفة، وكان النصر فيها معقودًا للفقهاء، وقد زاد من حِدَّة الكراهية للفلاسفة ما خَلَّفه أبو حامد الغزالي من ظلالٍ قاتمةٍ على

الفلسفة والمشتغلين بها.

على أننا لا ينبغي أن نغفل بجانب هذين السببين سببًا آخر هامًّا، ذلك أن الفلاسفة الإسلاميين كان من أهم الموضوعات التي شُغلوا بها- بل أهمها على الإطلاق- هو التوفيق بين الدين والفلسفة؛ ذلك أن هؤلاء الفلاسفة آمنوا بالإسلام، وفي ذات الوقت شغفوا بالإنتاج الفكري لبعض الفلاسفة، ووجدوا تناقضًا واضحًا بين إنتاج العقل وحصيلة الوحي، ولم يكن من السهل عليهم التضحية بواحد من الاثنين؛ لذا شُغِلوا طويلًا، وبذلوا جهودًا مُضْنِيَةً في سبيل التوفيق بين الدين والفلسفة، أو بين الوحي والعقل.

لهذه الأسباب كتب الفيلسوفُ رسالتَه التي أشرنا إليها، والتي سماها «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» ملمحًا من عنوان الرسالة إلى رأيه في أن الشريعة والفلسفة بينهما اتصال لا انفصال.



## رأي الفيلسوف في وجوب التفلسف

٢- وقد تساءل الفيلسوف في رسالته تلك: هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع؟ أم محظور؟ أم مأمور به؟

يجيب بأن النظر العقلي في الموجودات قد أمر به الشرع، إما على جهة الوجوب أو على جهة الندب؛ ذلك لأن الغاية من النظر في الموجودات إنما هي التعرُّف على الصانع، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفةُ بصنعتها أَتَمَّ، كانت المعرفةُ بالصانعِ أَتَمَّ، ويستدل ابن رشد على وجوب النظر العقلي أو التفلسُف بقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ ﴾ [الأعراف: ١٨٥].

فإن هذه الآيةَ نَصٌّ في الحث على النظر في جميع الموجودات.

ثم يستدل على وجوب استعمال القياس العقلي الذي هو أساس التفلسف، بقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾ [الحشر: ٢].

فهذه الآيةُ نَصٌّ في استعمال القياس العقلي، أو القياس العقلي والشرعي معًا.

ومن هذا يخلص ابن رشد إلى أن التفلسف- أو كما يسميه القياسَ العقليَّ- واجب على مَن تؤهله له ملكاته العقلية، وظروفه الحياتية؛ لأن النظر بالعقل في

الموجودات واعتبارها واجب، والاعتبار المذكور في الآية الكريمة:

﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢].

ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، وهذا هو القياس، وهو المُسَمَّى برهانًا.

ثم ينتقل ابن رشد فيبين وجوب دراسة المنطق تفصيلًا، فيقول بأن الذي يشتغل بالقياس العقلي استجابةً لأمر الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ في قوله:

﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢].

واجب عليه أن يدرس أنواع الأقيسة، وأن يعرف أنها تنحصر في أربعة: القياس البرهاني، والقياس الجدلي، والقياس الخطابي، والقياس المغالطي، ومنشأ الوجوب هنا أن الذي يشتغل بالقياس العقلي يحتاج بالضرورة إلى أن يميز القياس البرهاني الذي يقوم عليه التفلسُف من بقية الأقيسة الأخرى التي لا اعتبار بها، والتي تَشْغَل عن الحق ولا توصل إليه.

«فإنه كما أن الفقيه يستنبطُ من الأمر بالتفقُّه في الأحكام وجوبَ معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها، وما منها قياس، وما منها ليس بقياس، كذلك يجب على العارف المتفلسف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوبَ معرفة القياس العقلي وأنواعه، بل هو أحرى بذلك»[١].

---

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، لابن رشد (ص٨٩).

وإذا ما اعترض أحدٌ بأن القياس العقلي بدعة لم تكن موجودة في الصَّدر الأول، فإن ابن رشد يرد على ذلك بأن القياس الفقهي كذلك، فهو لم يكن موجودًا في الصدر الأول، ومع هذا لم يقل أحد بأنه بدعة يجب اجتنابها.

«وليس لقائل أن يقول: إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة؛ إذ لم يكن في الصدر الأول؛ فإن النظر- أيضًا- في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استُنبط بعد الصدر الأول: وليس يرى أنه بدعة»[1].

وواضح من كلام ابن رشد أنه يعتبر المعركة قائمة- أساسًا- بينه وبين الفقهاء، فهو يوجه كلامه إليهم، ويبني أدلته على إلزامهم دون غيرهم، ويستند في إثبات دعواه على أساسٍ من مواقفهم التي سلَّموا بها، وهو هنا يحتجُّ على جواز القياس العقلي، وليس بجوازه في حَدِّ ذاته، بل بجواز مثيله الفقهي عند الفقهاء، فهو من باب الاحتجاج على الخصم بما هو مُسَلَّم لديه.



(١) المصدر السابق (ص٨٩).

## رأي الفيلسوف في

## وجوب الإفادة من فلسفة اليونان



٣- وإذا تقرر- بناء على ما تقدم- أن النظر العقلي أو التفلسُف أمر دعا إليه الشرع وأوجبه، فهل نبدأ نحن بالنظر العقلي أو التفلسُف، دون استعانة بحصيلة ذلك النظر العقلي عند مَن سبقونا في ذلك المضمار؟ أو نستعين بما توصلوا إليه ونبني عليه، صانعين من حصيلة ما توصلوا هم إليه وما نتوصل نحن إليه بناءً واحدًا قائمًا على المعرفة والحق؟ وماذا يكون موقفنا إذا كان هؤلاء المتقدمون علينا على طريق النظر العقلي يدينون بملة غير ملة الإسلام؟

يجيب الفيلسوف على كل هذه الأسئلة بأن الاستعانة بإنتاج المتقدمين أمر ضروري، وأن علينا أن نستعين به ونستفيد منه إذا كان كلُّه صوابًا، أو نستعين ببعضه إذا كان البعض الآخر ليس صوابًا، وسواء في ذلك أن يكون مَن تقدمَنا على ملة الإسلام أو على ملة مختلفة؛ فإن الآلة التي تصح بها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلةً لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك.

وإذن فقد وصل بنا الفيلسوف إلى إقرار أمرين هامين:

الأول: أن التفلسف- الذي يسميه نظرًا عقليًّا أو قياسًا عقليًا- ليس مُحَرَّمًا، بل

ولا مباحًا، وإنما هو واجب شرعي ثابت وجوبه بالكتاب والسنة، وأن أداءنا لذلك الواجب الشرعي يتطلب منا الاشتغال بالمنطق والتعمُّق في معرفة قضاياه وأقيسته.

الثاني: أن لنا في سبيل القيام بذلك الواجب أن نستعين بآراء مَن تقدمنا في مضمار التفلسف، حتى ولو كان أولئك المتقدمون غيرَ مسلمين- وهم على التحقيق كذلك- لأنه يريد بالمتقدمين فلاسفة اليونان، وبالأخص أرسطو ثم أفلاطون، ولا يقف الفيلسوف المفتون بأرسطو عند هذا الحد، ولكنه يذهب إلى القول بأن النظر في كتب أرسطو وشيعته واجب شرعي، وهو لكي يؤكد ذلك يلجأ- كعادته- إلى الفقه والفقهاء، فيقول بأن أصول الفقه لا يمكن أن يستفيد منه الناظر فيه ابتداءً، بل لا بد أن يستعين بآراء مَن تقدمه في ذلك المضمار من العلماء، وكذلك النظر العقلي لا يمكن الاستفادة منه للناظر ابتداءً، بل لا بد من الاستعانة بمَن تقدم في هذا المجال من أصحاب النظر العقلي.

يقول ابن رشد: «وإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي... فإنه عسير وغير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقاء نفسه وابتداءً على جميع ما يحتاج إليه من ذلك، كما أنه عسير أن يستنبط واحدٌ جميعَ ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي.

فبيَّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركًا لنا في الملة أو غير مشارك؛ فإن الآلة التي تصح بها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلةً لمشارك لنا في الملة أو

غير مشارك، فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تَقَدَّمَنَا من الأمم السابقة نظرًا إلى الموجودات واعتبارًا لها، بحسب ما اقتضته شرائط البرهانَ أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، فما كان منها موافقًا للحق قبلناه منهم وسُرِرْنَا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبَّهنا عليه، وحذَّرْنا منه، وعَذَرْنَاهُم، فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع»(١).



(١) المصدر السابق (ص٩٣).

# رأي الفيلسوف في
# وجوب تأويل الوحي حتى يتفق مع الفلسفة



٤- وحين نصل إلى هذا الحد من رأي الفيلسوف، فإن سؤالًا يلح علينا: ما موقفنا من النتائج التي يؤدي إليها النظر العقلي حول موضوع ما؟ ثم ما الحل إذا كانت تلك النتائج متعارضة مع ما أتى به الشرع حول نفس الموضوع.

وتتلخص إجابة ابن رشد على هذا في أن النتيجة التي يصل إليها الفيلسوف بنظره إما أن تكون متعلقة بموضوعٍ سكت عنه الشرع، أو بموضوعٍ تكلم فيه، فإن كانت متعلقة بموضوعٍ سكت عنه الشرع فلا تعارض هناك، وذلك كالنظر المتعلق بالرياضيات والطّبعيّات؛ فإن النتائج التي يصل إليها الفيلسوف، بالنظر في هذه الموضوعات لا يُتصور تعارضٌ فيها مع الشرع؛ لأن الشرع لم يبحث هذه الموضوعات.

وإن كانت تلك النتائج متعلقة بموضوعٍ تكلم فيه الشرع، فإما أن تتفق مع ما أتى به الشرع في ذلك الموضوع أو تختلف، فإن اتفقت فلا تعارض هناك، وذلك كإثبات وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وكثير من صفاته.

وإن كانت تلك النتائج متعلقة بموضوعٍ تكلم فيه الشرع، ولكنها اختلفت مع ما أتى به الشرع وجب -في هذه الحالة- تأويلُ الشرع حتى يوافق ما أتى به النظر العقلي.

يقول ابن رشد: «فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكِت عنه في الشرع أو عرف به، فإن كان مِمَّا سكت عنه فلا تعارض هناك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي، وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهرُ النطق أن يكون موافقًا لما أدى إليه البرهان فيه، أو مخالفًا، فإن كان موافقًا فلا قول هناك، وإن كان مخالفًا طلب هناك تأويله»[1].

٥- وواضح مما تقدم أن الفيلسوف يجعل التَّفَلْسُفَ أصلًا، والوحيَ تبعًا، وأنه يضع العقل بمنزلةٍ أسمى من الشرع، فالمعتبر عنده أولًا وأخيرًا هو النظر العقلي أو التفلسُف، والشرع إن وافق ذلك كان صحيحًا، وصحته هنا ليست من ذاته، وإنما من موافقته نتائج التفلسُف، فتلك الموافقة دليل صدق الشرع، وأما إن خالف الشرعُ الفلسفةَ وجب أن نَلْوِيَهُ ونؤوِّله حتى يتفق معها، فالفلسفة- إذن- هي الأصل، وهي الحَكَم، وهي مقياس الخطأ من الصواب، وأما الشرع فزمامه في يد الفلسفة، إن وافقها جاءت موافقتُه تلك دليلًا على صوابه، وإن خالفها كان غير ذلك، و«غير ذلك» هذه سَمِّهَا خَطَأً، أو سَمِّهَا مجازًا يحتاج إلى تأويل، فالفارق هنا لا يهم، وهو ليس ذا شأن كبير، ولعل التأويل عند الفيلسوف وأضرابه تعبير مهذب عن الخطأ أو

---

(١) المصدر السابق (ص ٩٣).

مجانبة الصواب.

٦- يصل بنا الفيلسوف هنا إلى قضية لها أهميتها وخطورتها، وهي قضية الحقيقة والمجاز، أو الظاهر والباطن، وهي قضية خلقها أساسًا ذلك التناقض الواضح في كثير من القضايا بين الدين والفلسفة.

وقد اتضح لنا منشأ هذه القضية في الفقرة السابقة، حيث رأينا ابن رشد يلجأ إلى القول بوجوب تأويل الشرع حين يتعارض مع الفلسفة في موضوعٍ ما، فقضية التأويل- إذن- أساسها التعارضُ بين الدين والفلسفة أو بين الوحي والعقل، ورغبةُ الفلاسفة- رغم ذلك التعارض- في التوفيق بين المتعارضَين أو المتناقضَين، وقد رأينا أن ذلك التوفيق كان على حساب الدين، في الوقت الذي لم تمس فيه الفلسفة أدنى مساس.

والتوفيقُ بين الدين والفلسفة أمرٌ بدهيٌّ في رأي الفيلسوف؛ لأن النتيجة التي يؤدي إليها القياس العقلي أو الفلسفة حق، وما أتى به الوحي كذلك حق، والحقُّ لا يمكن أن يعارض الحقَّ أو يناقضه، وإذن فلا مناص من أن يكون الدينُ والفلسفةُ على وِفَاقٍ.



## الوحي له ظاهر وباطن

٧- وطبعي أن يعرض هنا سؤال: إذا كان الدين حقًّا فلم التفلسف؟ ولم لا نكتفي بما أتى به الشرع؟

هنا يجيب الفيلسوف بأن الشرع أتى بالحق، وأنه أتى به لجميع الخلق على مختلف طوائفهم وأجناسهم، ومن الخلق عوامٌّ وجهالٌ لا يفقهون إلا المحسوسات وما هو منها بسبيل، ومنهم خاصةٌ على مستوى عقلي ممتاز، ومنهم بَيْنَ بَيْنَ، ولما كان محالًا أن يخاطب هؤلاء جميعًا بلغةٍ واحدة؛ للاختلاف الكبير بين قدراتهم العقلية، ولما كانت هناك حقائق على جانب كبير من الدقة لا يمكن أن يدركها العوام والجهال، فلقد استعمل الشرع أسلوبًا هو مزيج من الحقيقة والمجاز.

استعمل الأسلوبَ المباشرَ- أو التعبيرَ بالحقيقة- في ذكر الحقائق والعقائد التي سَهُلَ إدراكها، عند الجميع عامة وخاصة، وأما الحقائق التي يصعب على العامة إدراكها ولا يدركها إلا الخاصة، فقد عَبَّر عنها بأسلوبٍ مجازيٍّ، بحيث يفهم العوام من هذا الأسلوب ما يتلاءم مع مداركهم، وأما الخاصة فيصلون إلى تلك الحقائق عن طريق فهم المجاز ورَدِّه إلى أصله، بتأويل العبارات الواردة في الشرع وإدراك مغزاها الحقيقي، ومن هنا نستطيع أن نعرف الحاجة إلى

الفلسفة أو التفلسُف، فإن التفلسُف أو النظر العقلي هو الذي يعين أصحابه على إدراك حقيقة الدين، وكشف الحقائق التي تختفي وراء الأساليب المجازية للشرع، ولولا الفلاسفة لظلت حقائقُ كثيرةٌ من الدين خَفِيَّةً لا يعلم بها أحد من الناس.

من هنا نفهم أن الشرع استعمل في مخاطبة الناس أساليب تتناسب مع مستوياتهم جميعًا، فاستعمل أسلوب الحقيقة للعوام والخواص معًا في ذكر الحقائق والعقائد التي يسهل إدراكها عند الجميع، وأما الحقائق التي لا يدركها إلا الخاصة فلم يتكلم عنها الشرع بالأسلوب المباشر؛ لأن العوام لا يطيقون هذه الحقائق ولا يستطيعون استيعابها، ويُخشى أن يكذبوا بالدين إن هم حُدِّثوا بها؛ ولذا استعمل الشرع في ذكر هذه الحقائق أسلوبًا مجازيًّا لا يفهمه إلا الخاصة.

مِما تقدم نعرف أن الشرع استعمل أسلوبًا فيه حقيقة ومجاز، أو له ظاهر وباطن، وأن الظاهر للعامة، وأما الباطن فهو للخاصة، ويجب على الخاصة ألا يكشفوا للعامة عن التأويل أو يطلعوهم على الباطن من الشرع، وإلا ضَلُّوا وكَذَّبوا، وابن رشد يستشهد هنا بقولٍ ينسب إلى علي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ وهو: «حدثوا الناس بما يعرفون أتحبون أن يكذب الله ورسوله؟»[1].

وإذن فقد وصل بنا الرجل إلى عدد من القضايا:

أولها: أن القرآن له ظاهر وله باطن.

---

(١) سبق تخريجه (ص ٥٢).

ثانيها: أن القرآن ليس لجميع المسلمين على سواء، بل هو مقسَّم حسب طوائف الناس، لكل طائفة منه حظ ليس للأخرى.

ثالثها: أن القرآن قد أخفى بعض الحقائق وورَّى عنها بغيرها؛ قصدًا إلى أن يضل العوام فهم تلك الحقائق، بمعنى أنه ستر تلك الحقائق تحت أسلوب يفهم منه غيرها؛ قصدًا إلى ألا يفهم الناس تلك الحقائق.

رابعها: أن الدين من حيث عقائده- وهي ركيزته وأساسه- ليس دينًا واحدًا، بل هو دينان: دين للعوام، وآخر للخواص الذين هم الفلاسفة، وذلك هو الضلال المبين.

ومن الواضح أن الرجل قد أدخل نفسه في ضلالٍ دونَه كلُّ ضلال، حين ذهب إلى أن الشرع قد ورى عن بعض الحقائق بغيرها؛ قصدًا إلى أن يضل جماهير الناس عن هذه الحقائق بإفهامهم غيرها.

والاحتجاج لذلك بأن العوام لا يفهمون حقائق الدين العليا، أو لا يطيقون فهم هذه الحقائق، هو من أشنع الأكاذيب والافتراءات؛ فإن دين الله ليس فيه حقائق تعلو على آفاق الناس ومداركهم، ولم ينزل لطائفة من الناس بوجه، ولطائفة أخرى بوجه مختلف، وأن الذي يقول بذلك قد نسي أو تناسى حقيقةً هي من أنصع حقائق هذا الدين، وهي موافقة هذا الدين وملاءمته لِفِطر الناس جميعًا، فهذا الدين هو فطرة الله التي فطر الناس عليها، وصَبَغهم بها، وهو جِبِلَّة يولد عليها كل مولود، فكيف- والحال هذه- يكون أعلى من مستوى جماهير

الناس، بحيث يعجز جمهور المسلمين عن فهمه وإدراك حقائقه، فلا يدركها إلا ابن رشد وأضرابه، ولنقرأ قول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن دينه الإسلام:

﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠].

وقوله -تبارك وتعالى-:

﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً ۖ﴾ [البقرة: ١٣٨].

وقول الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَىٰ الفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَا تُنْتَجُ البَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ، هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ**»(١)، وفطرية دين الله تعكس مدَّعى ابن رشد إلى نقيضه، فالفطرة التي لم تدنسها البيئة أو التربية أو تعاليم اليونان وضلالات أرسطو، هذه الفطرة التي يدعي ابن رشد أنها تعجز عن إدراك الحقائق الدينية، هي في ا لواقع أحق الفطر وأولاها بإدراك حقائق دين الله والإيمان بعقائده، والإذعان التام لأوامره ونواهيه؛ ذلك لأنها المرآة الصافية التي تنطبع عليها حقائق هذا الدين واضحةً نقيةً، دون أن يحول من ذلك ضلالات البيئة وزيغ التعاليم المنحرفة، ومثل هذه الفطرة عندها الاستعداد الجِبِلِّيُّ لتلقي دين الله وإدراك ما فيه من عقائد وعبادات إدراكًا صادقًا لا لبس فيه، وذلك بخلاف الفطر التي أفسدتها تعاليم الفلاسفة

---

(١) أخرجه البخاري (١٣٥٨)، ومسلم (٢٦٥٨) من حديث أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

السابقين، فهذه التعاليم طمست صفحتها فلا يتراءى عليها إلا الزيغ والضلال؛ ولذا فهي أبعد الفطر عن إدراك دين الله وفهم حقائقه والإذعان لعقائده وفرائضه.

على أنه لا ينبغي هنا أن نغفل حقيقة هامة تتصل بموضوع الظاهر والباطن، وهي أن دعوى الظاهر والباطن كانت فِرْيَةَ كلِّ مُفْتَرٍ ضلَّ في دين الله وانحرفَ عن الصراط المستقيم، فكل الذين ضلوا عن دين الله، وأدخلوا على دين الله ما ليس منه، فاخترعوا من أوهامهم ما ألحقوه بالدين- لا يختلف عن ذلك من ضلوا عن جهل، ومن أضلهم الله على علم- كل هؤلاء اتخذوا من دعوى الظاهر والباطن ركيزة لهم فيما يدَّعونه من زيغ وضلال، ويستوي في ذلك الفلاسفة، وكل فرق الشيعة الغالية من السَّبَئِيَّة والإسماعيلية والدُّرُوز، وكل صنائع الاستعمار من بهائيَّة وقاديانيَّة... إلخ، كل هؤلاء كانت ركيزتهم فيما افتروه من ضلالات هي دعوى الظاهر والباطن، ثم ينفلتون من وراء ذلك إلى تشويه شرع الله؛ ليحققوا مبتغاهم، فدعوى الظاهر والباطن فرية لا ينبغي أن تخفى عنا، ولا الغرض الحقيقي لمدعيها.

٭٭٭

## رأي الفيلسُوف في أنّ أمور العقائد لا يوجد عليها إجماع ولا يوجد في شيء منها نص قاطع



٨- وقبل أن يدخل الرجل في متاهات التأويل، ويفرز لنا ما لديه من ضلالات الباطن، أراد أن يطمئن إلى أنه لن يقف في وجهه عائق يحول دون تحقيق ما يريد من إطلاق يده في شرع الله، يسرح فيه ويمرح على هواه، وقد مهَّد لذلك بتقرير أن كل ما في شرع الله قابل للتأويل، وأنه لا شيء من أمور الشرع إلا وهو واقع تحت قاعدة الظاهر والباطن، وأن الفيصل الوحيد بين ما هو ظاهر وما هو باطن، وبين ما يبقى على حقيقته وما يجب تأويله، إنما هو نظر الفيلسوف، فالفيلسوف صاحب النظر العقلي أو القياس العقلي هو الذي يملك أن يقرر ما في شرع الله من حقيقة أو مجاز أو ظاهر أو باطن.

وإذا ما اعتُرض على ابن رشد بأن في الشرع أمورًا أجمعت الأمة على أنها على ظاهرها دون تأويل، فإن ابن رشد يرد على ذلك بأن إجماع الأمة لا اعتبار به؛ لأن الإجماع في حقيقته لا وجود له؛ لأنه مستحيل التحقق.

وبذلك يصل ابن رشد إلى مبتغاه من إطلاق يده في شرع الله دون حدود أو قيود، ولا هدف له من وراء ذلك إلا تطويع شرع الله وتشويهه؛ حتى يتفق مع ضلالات يونان وشطحات أرسطو وشيعته.

يقول ابن رشد: «وقد يدلُّك على أن الإجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني كما يمكن أن يتقرر في العمليات، أنه ليس يمكن أن يتقرر الإجماع في مسألة ما في عصر ما إلا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصورًا، وأن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا، أعني معلومة أشخاصهم ومبلغ عددهم، وأن ينقل إلينا في المسألة مذهب كل واحد منهم نقل تواتر، ويكون مع هذا كله قد صح عندنا أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنه ليس في الشرع ظاهر أو باطن، وأن العلم بكل مسألة يجب أن لا يُكتم عن أحد، وأن الناس طريقهم واحد في علم الشريعة.

وأما كثير من الصدر الأول فقد نُقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهرًا وباطنًا... فكيف يمكن أن يتصور إجماع منقول إلينا في مسألة من المسائل النظرية، ونحن نعلم قطعًا أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس»[١].



(١) المصدر السابق (ص ١٠٠).

## حصاد التأويل

٩- ومن حصاد التأويل الذي قال به الفيلسوف تكوَّنت لديه عقائد عدة، تختلف تمامًا عما أخبر به الشارع، ولقد جرؤ الرجل على مخالفة الصريح من كتاب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وسنة رسوله صَلَّىٰ ٱللَّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بناء على قاعدة التأويل التي ذكرها، أو دعوى الظاهر والباطن التي روَّج لها.

وليس من شأننا هنا أن نحصي تلك العقائد التي خالف بها ذلك الرجلُ شرعَ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ولكنا نذكر ما يهمنا في دراستنا هنا، وهو ما ذهب إليه من أن العالم قديم، والقول بِقِدَم العالم أُشْرِبَهُ فلاسفة الإسلام عن أرسطو، فقد ذهب ذلك الفيلسوف اليوناني إلى أن العالم قديم، وكان طبعيًّا أن يتابعه في ذلك الفلاسفة الإسلاميون الذين فُتنوا به إلى حدٍّ تأويل كتاب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كي يتمشى مع آرائه، ولما جاء الإمام الغزالي ووفَّقه الله للقيام بحملته القوية في الحق، فكشف زيغ الفلاسفة، وأوضح حكم الإسلام فيما اعتقدوا من قِدَم العالم، وأرهبت حملتُه الفلاسفة ومَن شايعهم حين فضح عوراتهم أمام جماهير المسلمين.

جاء ابن رشد في ذلك المناخ المشحون ضد الفلاسفة، فأراد أن يُحْيِي موات آرائهم، فكتب ما كتب في رسالته «فصل المقال» على ما أشرنا، ولكنه لم يجرؤ على القول بِقِدَم العالم، كما صرح السابقون من شيعته، وإنما لجأ إلى أسلوب التهوين من شأن القضية، قضية قِدَم العالم أو حدوثه، وادَّعى أنها قضية اجتهادية،

فالمخطئ فيها معذور، ثم ذهب الرجل إلى أن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في هذه القضية ليس حقيقيًّا، وإنما هو خلاف لفظي، أو قريب من ذلك.

وطريقة الرجل هذه في عرض القضية -رغم أنه يلتوي فيها ويتلوَّن- لا تخفي وجه الحق؛ ذلك أن القضية واضحة لا لبس فيها ولا غموض، وهي: أن العالم قديم أم حديث؟ والمقصود بِقِدمه: أن وجوده مساوق لوجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فلم يفصل بين وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ووجود العالم فاصل زمني، هذا يعني أن هناك قديمَين، وليس قديمًا واحدًا، وهذان القديمان هما: الله، والعالم.

أما المقصود بحدوث العالم، فهو أنه لم يكن ثم كان، وكينونته بعد أن لم يكن هي من عدمٍ محض، والكلام هنا في العالم بكل أجزائه، وعلى جميع أحواله وهيئاته، ورغم أن القضية واضحة تمامًا، ورغم أن الفلاسفة ذهبوا إلى القول بأن العالم قديم، وأن المتكلمين- بل المسلمين جميعًا، ما عدا الفلاسفة وشيعتهم- قد ذهبوا إلى القول بأن العالم حادث، نقول: رغم هذا يَتَلَوَّى ابن رشد في الكلام ويتلون به؛ قصدًا إلى الإيهام بأن القضية هيِّنة وأن الخلاف فيها لفظي، وأن المخطئ فيها معذور، ثم يزعم أن الشرع ليس فيه نص صريح على أن العالم موجود من عدمٍ، أو محدث بعد أن لم يكن، بل ويدعي بأن الشرع في ظاهره يفيد بأن العالم قديم.

وابن رشد -قصدًا منه إلى التهوين من شأن الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة- يذكر أن هناك ثلاثة أصناف من الموجودات، طرفان وواسطة بين الطرفين.

أما الطرف الأول: فموجودٌ، وُجِدَ من شيء غيره، وعن شيء غيره، والمقصود بوجوده من شيء غيره، أن له مادة سابقة عليه وُجد منها، والمقصود بوجوده عن شيء غيره: أن له فاعلًا أوجده، فوجوده ليس من ذاته، بل من غيره، والمراد بهذا الطرف هو العالم في صوره الجزئية المتجددة المحسوسة.

وأما الطرف الثاني: فموجود لم يوجد من شيء، ولا عن شيء، والمقصود بكونه لم يوجد من شيء: أنه لم يوجد عن أصل سابق له، أي: ليست له مادة سابقة وُجد منها، والمقصود بكونه لم يوجد عن شيء: أن وجوده من ذاته وليس من غيره، فهو علة ذاته، وليس معلولًا في وجوده لغيره، والمراد بهذا الطرف الثاني هو الذات الإلهية سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

وقد اتفق المتكلمون والفلاسفة على أن الطرف الأول حادث، وأن الطرف الثاني قديم، فهذان الطرفان- إذن- هما محل اتفاق بين المتكلمين والفلاسفة.

أما الواسطة فالمراد بها هو العالم بأسره بأفلاكه ومادته وصوره، وما نشاهد منه وما لا نشاهد، وهذه الواسطة هي محل الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة، فقد ذهب المتكلمون إلى أنها حادثة، وذهب الفلاسفة إلى أنها قديمة، يقول ابن رشد: «وأما مسألة قِدَم العالم أو حدوثه، فإن الاختلاف فيها- عندي- بين المتكلمين من الأشعرية والحكماء المتقدمين يكاد أن يكون راجعًا للاختلاف في التسمية، وبخاصة عند بعض القدماء؛ وذلك أنهم اتفقوا على أن ها هنا ثلاثة أصناف من الموجودات: طرفان وواسطة بين الطرفين، فاتفقوا في تسمية

الطرفين، واختلفوا في الواسطة.

أما الطرف الواحد، فهو موجود وُجِدَ من شيء، أعني: عن سبب فاعل ومن مادة، والزمانُ متقدم عليه، أعني: على وجوده، وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكوُّنُها بالحِس، فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة.

وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء، ولا عن شيء، ولا تقدَّمه زمان، وهذا- أيضًا- اتفق الجميع على تسميته قديمًا، وهو الله -تبارك وتعالى.

وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين، فهو موجودٌ لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء، أعني: عن فاعل، وهذا هو العالم بأسره، والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم»[1].

والفيلسوف هنا يغلب عليه طابع التوفيق الذي نذر له حياته، فهو يحاول التوفيق بين الفلاسفة والمتكلمين، متخذًا أسلوب الشرح والتحليل سبيلًا إلى ذلك، وهو في سبيل تحقيق ذلك المطلب المحال يلجأ إلى الأسلوب الملتوي البعيد عن الحق- كما سنرى- فهو يقول بأن الواسطة التي هي العالم بأسره، والتي هي محل خلاف بين المتكلمين والفلاسفة لها صفات ثلاث، وهذه الصفات هي: أنه لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء،

---

(١) المصدر السابق (ص ١٠٤-١٠٥).

ولكنك حين تنظر في هذه الصفات الثلاث التي زعم ابن رشد أنها محل اتفاق بين المتكلمين والفلاسفة، فإنك تجدها محل خلاف قائم، وليس من بينها صفة واحدة متفق عليها، إلا من حيث اللفظ فقط، ومن هنا قلنا: إن ابن رشد يلتوي بالألفاظ عن مقاصدها.

فأما الصفة الأولى فهي: أن العالم لم يكن من شيء، أي أنه لم يوجد من مادة سابقة عليه، فلا اتفاق فيها بين المتكلمين والفلاسفة؛ لأن الفلاسفة يقولون بذلك زعمًا منهم بأن العالم لم يوجد من مادة سابقة عليه؛ لأنه لم يُسبَق بمادة، ولم يسبق بمادة لأنه كائن دائمًا، فهو موجود أزلي قديم، وإذا كان موجودًا قديمًا، فبدهي أنه لم يسبق بشيء، ومن ثم فهو لم يوجد من شيء.

أما المتكلمون فيعتقدون بأن العالم لم يوجد من شيء؛ لأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أوجده من عدم محض، فالعالم ليس قديمًا، فهو لم يكن، وحين أراد الله إيجاده أوجده من عدم، وذلك أمر طبعي واضح؛ لأن العالم إذا كان من شيء فهذا الشيء إما أن يكون حادثًا، فينتقل السؤال إلى ذلك الشيء ويتسلسل الأمر، وهو محال، وإما أن يكون ذلك الشيء الذي منه العالم قديمًا، فيكون هناك قديمان، فيكون- إذن- إلهان، لا إله واحد، وذلك محال؛ لأن القِدَم من أخص صفات الإله، والفارق بين الاعتقادين واضح.

وأما الصفة الثانية وهي: أن العالم لم يتقدمه زمان، فليس هناك اتفاق فيها- أيضًا- لأن الفلاسفة يذهبون إلى أن العالم لم يتقدمه زمان؛ لأنه قديم أزلي،

فهو لم يكن معدومًا قط، بل كان موجودًا دائمًا؛ ولذا فهو لم يُسبق بزمان.

أما المتكلمون فيذهبون إلى أن العالم لم يُسبق بزمان، ليس لأنه قديم- كما يقول الفلاسفة- ولكن لأن الزمان حادث بحدوث العالم، فهو مرتبط بالعالم في وجوده، فإن الزمان مرتبط بدورات الفلك من شمس وقمر، لأن الزمان هو مقدار دورات الفلك، وإذا كانت الأفلاك حادثة، فكذلك الزمان حادث.

وإذا كانت الأفلاك التي يُقَدَّر بها الزمان هي جزء من العالم، فالزمان- إذن- مرتبط بوجود ذلك العالم، وبالتالي لم يكن للزمان وجود قبل خلق العالم، وإذن فالعالم لم يكن مسبوقًا بالزمان، وواضح تمامًا أن الفرق بين ما يذهب إليه الفلاسفة وما يذهب إليه المتكلمون شاسع، ولا اتفاق بينهما إلا من حيث الألفاظ فقط.

وأما الصفة الثالثة وهي: أن العالم وُجد عن شيء، ففيها أصل الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة، وفيها قمة المغالطات عند الفلاسفة؛ ذلك أن التصور الذي يعتقده المتكلمون في وجود العالم عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هو مخالف تمامًا لتصوُّر الفلاسفة في ذلك، وفي هذا التصور يكمن جوهر الخلاف.

فالفلاسفة يذهبون إلى أن العالم قديم بِقِدَم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وأنه صدر عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ صدور المعلول عن علته، أي أن الله- تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا- لم يكن له في إيجاد العالم إرادة ولا قدرة، ولكنه صدر عنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن طريق العلم أو التعقُّل، وللفلاسفة في تصوير كيفية صدور العالم عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ

خَلْطٌ وتخريفٌ يطلق عليه في تاريخ الفلسفة اسم «نظرية الصدور»، أو «نظرية العقول العشرة»، وتصوير خلطهم هذا أنهم يقولون: إن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عقل ذاته، فنشأ عن تعقُّله ذاتَه موجودٌ هو مشابه له في تجرده وكونه عقلًا محضًا، هذا الموجود يطلق عليه اسم: العقل الأول، ثم إن العقل الأول عقل ذاتَه، وعقل مبْدَأَهُ أي علةَ وجودِه- وهو الله، فنشأ عن تعقُّله مبدأَه عقلٌ ثانٍ، ونشأ عن تعقُّله ذاتَه جِرْم الفلك المحيط أو كرة السماء، وحين تعقَّل العقلُ الثاني مبدأَه نشأ عنه عقلٌ ثالثٌ، وحين تعقَّلَ ذاتَه نشأ عن ذلك جِرْم الثوابت، ثم عقل الثالثُ مبدأه فنشأ عنه عقلٌ رابع، وعقل ذاتَه فنشأ عنه جِرْم زُحَل، ثم عقل الرابعُ مبدأَه وذاته فنشأ عنه عقلٌ خامس وجِرْم المشتري، ثم عقل الخامسُ مبدأَه وذاته فنشأ عنه عقل سادس وجِرْم المريخ، وحين عقل السادسُ مبدأه وذاته نشأ عنه عقل سابع وجِرْم الشمس، وحين عقل السابعُ مبدأه وذاتَه نشأ عنه عقل ثامن وجِرْم الزهرة، وحين عقل الثامنُ مبدأَه وذاتَه نشأ عن تعقُّله مبدأَه عقلٌ تاسعٌ، وعن تعقُّله ذاتَه جِرْم عطارد، وحين تعقَّل العقلُ التاسعَ مبدأَه نشأ عنه عقلٌ عاشرٌ، وحين عقل ذاتَه نشأ عنه جِرْم القمر.

هذه عقيدة الفلاسفة في وجود العالم، وهم لم يطلقوا على هذه النظرية نظرية «الخلق»؛ لأن الخلق يُثبت للخالق إرادةً وقدرةً وعلمًا وتصرفًا في المخلوق، وهم لا يؤمنون بذلك، وقد اختاروا لفظة «الصدور»؛ لأنهم يؤمنون بأن العالم صدر عن الله- تعالى عن ذلك- كما تصدر الحرارة عن النار، وكما

تصدر الحرارة عن النار بلا إرادة أو قدرة أو تصرُّف حُر من النار، فكذلك الأمر عندهم بالنسبة لصدور العالم عن الله -تعالى الله عما يقولون علوًّا كبيرًا.

أما المتكلمون فعقيدتهم تختلف عن عقيدة الفلاسفة اختلافًا بيِّنًا، فهم يؤمنون بأن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ خلق العالم بعد أن لم يَكُن، وأنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أوجده من عدم محض، وأنه ﷻ أوجده بإرادته وقدرته، على مقتضى علمه وحكمته، وأنه -تبارك وتعالى- قد قدَّر في الأزل وجودَ العالم في زمانه ومكانه اللذَين وُجد فيهما، وقدر هيئاته التي يكون عليها حين يوجد، وقضى وقدَّر كل صغيرة فيه وكبيرة، وقضى وقدر بدايته ونهايته والأطوار التي يمر فيها بين البداية والنهاية، يقول -تبارك وتعالى:

﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ۚ ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [فصلت:٩- ١٢]

ويقول سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ:

﴿قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ ۚ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا ۚ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ ۗ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ

خَلَقُواْ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾ [الرعد: ١٦]، ويقول ﷻ:

﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد: ٢٢].

من هذا يتضح الفارق الكبير بين ما يراه الفلاسفة وما يعتقده المتكلمون بالنسبة لهذه الصفات الثلاث، التي زعم ابن رشد أن الاتفاقَ تامٌّ فيها بين الفريقين.

بقيت لنا كلمة نعقِّب بها على موضوع القِدم والحدوث بالنسبة للعالم:

ويتأسس كلامنا هنا على قاعدتين بدهيتين، يلزم بناءً عليهما التسليمُ بحدوث العالم.

القاعدة الأولى: تقول: «إن غير المخلوق إله» وهذه القاعدة تعني أن غير المخلوق هو ما لا يكون معلولًا لغيره في وجوده، بل هو علةُ ذاته، ووجوده عن ذاته. فهو- إذن- إله؛ لأن هذه الصفة مِن أخص خصائص الألوهية؛ إذ الله وحده هو علة ذاته، وأما ما عداه فهو معلولٌ لغيره.

وإذا كان الفلاسفة يسلِّمون بهذه القاعدة ويقرُّون بأن الذي هو علة ذاته واحد، هو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وإذن فالله واحد، وما عداه معلول في وجوده، فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هو موجد العالم وخالقه، إذا كان ذلك فإننا ننتقل إلى:

القاعدة الثانية: وهي تقول: «إن فعل الخلق يقتضي بالضرورة قَبْلِيَّة الخالق

وبَعْدِيَّة المخلوق»، وبمعنى آخر إن فعل الخلق الذي يصدر من الخالق ويقع على المخلوق يقتضي أسبقيَّة الخالق في الوجود على المخلوق، ويستوي في ذلك مع فعل الخلق فعل الإيجاد أو الإحداث؛ فإنها كلها بمعنًى واحد، ومضمون هذه القاعدة بدهي؛ فإنه لكي يمنح الموجدُ الوجودَ لغيره فلا بد أن يكون هو متصفًا به قبلًا، ومثل ذلك يقال في الخلق أو الإحداث، وإلا فلو كان وجودُهما متساوقًا لا يسبق أحدهما الآخر، فإنه ليس أحدهما بأولى من الآخر في أن يتصف بصفة الخالق أو المخلوق، أو الموجِد أو الموجَد، وإنما يمتنع أن تصدق صفة من هذه الصفات على أحدهما، من حيث إن تساويهما في الوجود لا يجيز اختصاصَ أحدهما بصفة دون الآخر.

وهاتان القاعدتان بمحتواهما البدهي يُلزمان الفلاسفة بأن العالم حادث، وأن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ هو وحده المتصف بالقدم والأزلية وهو -تبارك وتعالى- خالق كل شيء.

﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾ [الرعد: ١٦].



## منهج ابن رشد في مناقشة الطوائف الأخرى



قال ابن رشد:

«وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيرًا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلاتٍ نزَّلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قُصد بالحمل عليها جميعُ الناس، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر، وإما مبتدع، وإذا تُؤُمِّلت جميعها وتُؤُمِّل مقصد الشرع ظهر أنَّ جُلَّها أقاويل محدثة، وتأويلات مبتدعة، وأنا أذكر من ذلك ما يجري مجرى العقائد الواجبة في الشرع التي لا يتم الإيمان إلا بها، وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دون ما جُعل أصلًا في الشرع وعقيدةً من عقائده، من قِبل التأويل الذي ليس بصحيح»[1][2].

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشُّبَهِ المزَيِّفة والبدع الضالة، لابن رشد (ص ١٠٠).

(٢) يشير ابن رشد هنا إلى الطوائف الأربعة التي سبق أن ذكرها، وهي: الأشعرية والمعتزلة والباطنية والحَشَوِيَّة، ويذكر أن بين هذه الطوائف اختلافات كثيرة فيما تعتقده في الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وأن أساس هذه الاختلافات هو التأويلات التي لجأت إليها في كتاب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، بما يؤكد هواها، وينصر معتقدها، ويخذل معتقد الطوائف الأخرى، فهي- إذن- اعتقدت أولا، ثم أخذت تبحث في كتاب الله تعالى عما يؤكد معتقدها ذاك، ومن هنا بدأَتْ تُؤَوِّل الآيات من كتاب الله، وميزان ذلك التأويل أو ضابطه ليس الحق، بل الهوى وشهوة التغلب، وذلك هو أُسُّ الفساد في عقائد هؤلاء.

وأبتدئ من ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن يعتقده الجمهور في الله -تبارك وتعالى- والطرق التي سلك بهم في ذلك، وذلك في الكتاب العزيز.

ونبدأ من ذلك بمعرفة الطريق التي تفضي إلى وجود الصانع؛ إذ كانت أول معرفة يجب أن يعرفها المكلف.

وقبل ذلك فينبغي أن نذكر آراء تلك الفرق المشهورة في ذلك.

ذلك ما يذكره ابن رشد بالنسبة لهذه الطوائف التي ذكرها، وكلامه حق وصدق، ولكن الخطأ الذي وقع فيه ابن رشد أنه يعيب على هؤلاء ما يفعله هو، ويحرِّم عليهم ما يُحِلُّه لنفسه ويستبيحه، فهو إذًا غير منصف؛ لأنه عاب عليهم تأويلهم كتاب الله بما يتماشى مع عقائدهم، وفي نفس الوقت تراه هو يفعل ذلك، بل إننا لا نرى في تأويلات كثير من هذه الطوائف ما يؤدي إلى تكذيب الله ورسوله، مثل ما نرى في تأويلات ابن رشد وشيعته عند الكلام على المعاد مثلًا.

يذكر ابن رشد بعد أن نبَّه إلى الخطأ الذي ارتكبته هذه الطوائف في عقائدها، وفي التأويلات التي نزَّلتها على هذه العقائد، يذكر لنا أنه سوف يتولى هو تنقية العقائد الإسلامية، وسيأخذ على عاتقه بيان هذه العقائد بعيدًا عن التأويلات الفاسدة لطوائف المتكلمين، وقد ذكر أنه سيركز كل جهده هنا في بيان الأصول التي لا يتم الإيمان إلا بها، دون أن يتدخل في الفروع التي لا يُضَارُّ الإيمان من قبل الاختلاف فيها.

وحيث إن العقائد الإسلامية منها ما يتعلق بذات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى، ومنها ما

يتعلق بغيره، فقد بيَّن ابن رشد أنه سيبدأ كلامه عن العقائد بتلك التي تختص بذات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وأنه سيبدأ من تلك بالكلام على أدلة إثبات وجود الله ﷻ؛ فإن ذلك أول ما يجب على المؤمن معرفته، ثم نبني عليه بقية العقائد.

وقد رأى ابن رشد أن يبين مناهج الفرق الكلامية التي أشار إليها في الاستدلال على وجود الله تعالى وأن ينقدها ويوضح ما فيها من خطأ وانحراف، ثم بعد ذلك ينتقل إلى بيان المنهج السوي في الاستدلال على وجود الله -تبارك وتعالى-.

وينبغي أن نلاحظ هنا استعمال ابن رشد كلمة «الصانع» دون استعمال كلمة «الخالق»، وذلك رغم أن القرآن الكريم يعطي من العناية والاهتمام لِلَّفْظَة الثانية ما لا يعطيه للأولى، ولكن ابن رشد وشيعته يؤثرون لفظة الصانع؛ لأنهم يرون أن العالم قديم، وأن المادة أزلية، وكل شأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ إنما هو التصرف في هذه المادة الموجودة فعلًا، فهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يتصرف في كل شيء موجود، ولكنه لا يوجِد معدومًا، كما ينبغي أن ننبه إلى أن عبارة ابن رشد غير دقيقة؛ لأنه يقول: «ونبدأ من ذلك بمعرفة الطريق التي تفضي إلى وجود الصانع»، والصواب أن يقول: الطريق التي تفضي إلى معرفة وجود الصانع؛ لأن الوجود لا يتأثر بمناهج الاستدلال، وإنما الذي يتأثر بذاك هو معرفة ذلك الوجود والإيمان به.



# منهج الحشوية في الاستدلال، وأدلتهم، ومناقشتهم

قال ابن رشد:

«أما الفرقة التي تُدعى بالحَشَوِيَّة فإنهم قالوا: إن طريق معرفة وجود الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ هو السمع لا العقل، أعني أن الإيمان بوجوده الذي كُلِّف الناس التصديق به يكفي فيه أنه يتلقى من صاحب الشرع، ويؤمن به إيمانا كما يتلقى منه أحوال المعاد، وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل.

وهذه الفرقة الضالة الظاهر من أمرها أنها مُقَصِّرة عن مقصد الشرع في الطريق التي نصبها للجميع، مفضية إلى معرفة وجود الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، ودعاهم من قبلها إلى الإقرار به، وذلك أنه يظهر من غير ما آية من كتاب الله، أنه دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود البارئ بأدلة عقلية منصوص عليها فيها، مثل قوله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ:

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ٢١].

ومثل قوله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ:

﴿أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ ﴾ [إبراهيم: ١٠].

إلى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى، وليس لقائل أن يقول: إنه لو كان ذلك واجبًا على كل من آمن بالله، أعني: لا يصح إيمانه إلا من قبل

وقوعه عن هذه الأدلة، لكان النبي ﷺ لا يدعو أحدًا إلى الإسلام إلا عَرض عليه هذه الآية؛ فإن العرب كلها كانت تعترف بوجود الباري سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥].

ولا يمتنع أن يوجد من تبلغ به فدامة العقل، وبلادة القريحة إلى أن لا يفهم شيئًا من الأدلة الشرعية التي نصبها ﷺ للجمهور، وهذا هو أقل الوجود، فإذا وُجد ففرضه الإيمان بالله من جهة السماع.

فهذه حال الحَشَوِيَّة مع ظاهر الشرع»[1].

**ولنا على كلام ابن رشد ملاحظات أهمها:**

١- بدأ ابن رشد هنا في ذكر مناهج الطوائف التي ذكرها من المتكلمين، في الاستدلال على وجود الله -تبارك وتعالى وقد اختار أن يبدأ بذكر منهج الطائفة التي سماها الحشوية، ولعله فَضَّل أن يبدأ بذكر منهج هذه الطائفة؛ لما أنه ظاهر البطلان، ولا يحتاج إلى كلام كثير، ويكاد يكون منهجًا مرفوضًا من الجميع، ما عدا الطائفة المذكورة.

٢- ومنهج هذه الطائفة يقوم على رفض الاستدلال العقلي على وجود الله - تبارك وتعالى- لأن معرفة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا تأتي عن طريق العقل من حيث إن العقل وحده يستحيل أن يصل إلى إثبات خالق لهذا الكون.

---

(١) المصدر السابق (ص٧-١٠).

**وأدلتهم على ما ذهبوا إليه كثيرة أهمها:**

أ- أن العقل لا يعمل إلا في مجال المحسوسات، ونوافذه إلى الكون تنحصر في الحواس؛ ومن هنا يستحيل عليه أن يعمل في المغيبات، والذات الإلهية هي قمة الغيب، ولو أن العقل جازف بالدخول إلى عالم الغيب والبحث فيه، لكان عمله ذلك غير مأمون النتائج، وكان احتمال الخطأ فيه أقوى من احتمال الصواب؛ ومِن ثَمَّ فهو مرفوض، وبخاصة في مجال العقائد؛ لأن العقائد لا تقوم إلا على اليقين.

ب- أنه لو كان العقل قادرًا على الوصول إلى معرفة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لاتفقت العقول في ذلك، ولأقرَّ جميع البشر بهذه الحقيقة، من حيث إن القوة العاقلة عند الجميع سواء في جوهرها، ما عدا الشواذ، ارتفاعًا أو انخفاضًا، وهؤلاء لا اعتبار لهم، ووجود الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ هو حقيقة الحقائق، أو هو الحقيقة المطلقة التي عنها تنبثق جميع الحقائق، ومثل هذه الحقيقة ما كان يجوز أن تختلف حولها العقول، لو كانت داخلة في مجالها أصلًا، ولكن اختلاف العقول حولها دليل على سُمُوِّها على مستوى العقل، وليس أدل على أن هذه الحقيقة ليست داخلة في مجال العقل البشري، من أن رسل الله قد قَرَّبوا هذه الحقيقة إلى الناس، ويَسَّروا لهم معرفتها، ورغم ذلك فما تزال العقول في اختلاف حولها، منها الجاحد، ومنها المتردد بين الإيمان والجحود.

جـ- أنه لو كانت بعض العقول الممتازة قد توصلت إلى إدراك هذه

الحقيقة، بلا معونة من خارج، فليس ذلك بناقضٍ ما قلناه سابقًا؛ لأن الاعتبار إنما هو بالمستوى العام للعقل البشري، وبذلك يخرج عن مجال بحثنا هنا الشواذ ذوو المستوى العقلي المرتفع أو المنخفض.

٣- هذه مجمل أدلة هذه الطائفة فيما ذهبت إليه من استبعاد العقل عن مجال الاستدلال على وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وهي أدلة سقناها من عندنا تعبيرًا عن رأي القوم؛ لأنها- في رأينا- أقوى ما يمكن أن يستدل به أصحاب هذا الرأي على صحة رأيهم.

٤- وإذا كان القوم قد رفضوا الاستدلال العقلي على وجود الله -تبارك وتعالى- فقد ذهبوا إلى أن الإيمان بوجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا يكون إلا سماعًا عن طريق الشرع.

٥- ونحن نبادر إلى القول- مع ابن رشد- بأن منهج هؤلاء القوم غير موفق، ومِن ثَمَّ فهو مرفوض، ولنا مع هؤلاء القوم موقفان:

**الأول:** نَرُدُّ فيه على الأدلة التي سبق ذكرها بما يوضح بطلانها.

**وأما الموقف الثاني:** فنذكر فيه أدلتنا التي تبين أن منهجهم خاطئ، وأن الصواب خلافه.

**أما الأدلة التي ذكرت فَتَهَافُتُها واضحٌ.**

**أما عن الدليل الأول:** فإن مجال عمل العقل- فعلًا- هو المحسوسات، ولكن هذه المحسوسات تقوده إلى الإيمان بأمور مغيبة عنه لا يحسها. والإيمان

بهذه الأمور المغيبة أمر لازم لوجود هذه المحسوسات التي يعمل العقل في إطارها، فنحن نؤمن بمسبِّبات المرض وناقلاته، رغم أنها كائنات دقيقة لا تُحَسُّ، ونؤمن بما يسمى بالكهرباء، رغم أننا لا نحسها، ونؤمن بوجود نفس أو روح تختلف في حقيقتها عن هذا الجسد المحسوس، رغم أنها خارجة عن نطاق المحسوسات، والسبب في إيماننا بهذه الأشياء- رغم خفائها- أن لها آثارًا محسوسة نصل إليها، عن طريق آثارها الوسيطة، كل هذا يدلنا على أن هذا العالم هو أثر لمؤثِّر، وفعل له فاعل، وهذا الفاعل هو الحق سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

**وأما عن الدليل الثاني**: فإن العقل في مستواه العادي قادر على التوصل إلى معرفة الحق -تبارك وتعالى- والإيمان به؛ فإن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ قد جبل النفوس وفطر العقول على معرفته، والإيمان به، ولكن الفطرة التي فطر اللهُ الناسَ عليها لوثها الوسواس الخناس، ودنستها البيئة، وطمستها موروثاتُ الآباء والأجداد، وانحرفت بها عن السبيل السوي التقاليدُ والأعرافُ الضالة، واقرأ في ذلك قوله -تبارك وتعالى-:

﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠].

ثم اقرأ قول الرسول صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «**مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَىٰ الفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَا تُنْتَجُ البَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ، هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ**»[1].

---

(١) سبق تخريجه (ص ٦٣).

وأما اختلاف العقول حول هذه الحقيقة، فهو اختلافٌ سببه العوامل السابقة التي أثَّرت في العقول وانحرفت بها، ولقد كان رسل الله- صلوات الله عليهم أجمعين- يلقون العنت الشديد من فطرٍ ملوثة، ونفوسٍ مدنسة، وعقول منحرفة ضالة، وكان جهاد الرسل في جوهره إنما هو جهادٌ لكل هذه العوامل.

ولقد ظل العقل البشري طوال تاريخه في صراع عنيف مع هذه العوامل.

والاختبار الحقيقيُّ للعقل البشري إنما يكمن في تغلُّبه على عوامل الإحباط هذه في مواجهة المبادئ الفطرية والحقائق الناصعة التي تدور كلها في فلك معرفة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ والإيمان به.

٦- وأما أدلة بطلان هذا الرأي- رأي الحشوية- فقد بدأها ابن رشد بذكر دليل واحد موضوعي، اعتمد فيه على المنهج القرآني في الاستدلال على وجود الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وعظيم قدرته، حيث نرى ذلك المنهج يعتمد على الاستدلال العقلي في هذا المجال، مثل قوله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١].

والملاحظ من هذه الآية وأمثالها أن القرآن الكريم لا يتحدث عن وجود الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ مجردًا، وإنما يتحدث عن آثار الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ البيِّنة في هذا الكون الذي نَحْنُ بعضه، وهذه الآثار الثابتة البيِّنة تؤدي- بالضرورة العقلية- إلى وجود مؤثِّرها.

وإذا كان القرآن الكريم قد اعتمد الأدلة العقلية منهجًا في الاستدلال على وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وعظيم قدرته، فكيف يمنع الحشويّةُ الاستدلالَ العقليَّ؟

إن استعمال القرآن هذا الاستدلال العقلي دليل واضح على جوازه، بل على وجوبه؛ إذ هو المنهج المفيد- على ما سنبين بعد -بحوله تعالى-. وهو دليل في نفس الوقت على انحراف الحشوية عن جادة الصواب.

ومن الاستدلال العقلي المنطقي على وجود الله -تبارك وتعالى- قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴾ [الطور: ٣٥-٣٦].

فهاتان الآيتان بما تحتويان عليه من تقسيم منطقي رائع، تعتبران في أعلى درجات الاستدلال العقلي في هذا المجال.

**وإلى جانب الدليل الذي ساقه ابن رشد، نذكر نحن دليلين آخرين:**

**الدليل الأول:** أن الأدلة الشرعية- التي يقول الحشوية بوجوب الاعتماد عليها فقط- لا تجدي إلا مع الذين يؤمنون بذلك الشرع الذي تستمد منه تلك الأدلة، أما أولئك الذين لا يؤمنون بذلك الشرع، فإن الأدلة التي تُستمد منه غير مجدية معهم؛ من حيث إنهم لا يؤمنون به ابتداء، فكيف نلزمهم بما ورد فيه؟

فأنت حينما تستدل على وجود الله بآية من كتاب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ باعتبار أنه

كتاب موحًى به- فأنت حينئذ مناقض لِبَدَائِهِ الأمور؛ لأن الخصم لو كان مؤمنًا بذلك الكتاب الموحى به لما طلب الدليل ابتداءً.

نعم قد تجدي الأدلة القرآنية مع الكافرين فيؤمنون، ولكن إيمانهم هنا ليس لأنها أدلة شرعية فحسب، ولكن لما اشتملت عليه هذه الأدلة من إلزامات عقلية مقنعة، وحجج منطقية باهرة، وتأثير وجداني قوي.

**الدليل الثاني**: أننا حين نستمد الأدلة العقلية من الكون حولنا، على وجود خالقه ومبدعه، فإننا لا نكون قد خرجنا على شرع الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، ولا خالفنا أصلًا من أصوله، بل الأمر على النقيض من ذلك؛ فإننا حين ننظر في الكون حولنا، ونستدل ببعض ما فيه على وجود خالقه، نكون قد استجبنا لذلك النداء المتكرِّر المُلِح في كتاب الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، من مثل قوله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ:

﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [آل عمران: ١٩٠].

وقوله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ:

﴿ وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِيٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [الذاريات: ٢٠-٢١].

وقوله -تبارك وتعالى-:

﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْءَافَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ [فصلت: ٥٣].

٧- بقيت لنا في هذا النص كلمة أخيرة نصحح بها ما يُفهم من كلام ابن رشد، من أن السمعيات أمور لا يقوم الإيمان بها على العقل، وذلك حيث يقول ابن

رشد- مصورًا رأي الحشوية-: «فإنهم قالوا: إن طريق معرفة وجود الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ هو السمع لا العقل، أعني أن الإيمان بوجوده الذي كلف الناس التصديق به يكفي فيه أن يتلقى من صاحب الشرع، ويؤمن به إيمانًا، كما يتلقى منه أحوال المعاد، وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل»[١].

فالذي يُفهم من الفقرة الأخيرة من كلام الرجل، أن المعاد وأمورًا أخرى كثيرة من حقائق الإسلام لا يعتمد الإيمان بها على العقل.

وذلك خطأ واضح؛ فالحق أن حقائق الإسلام جميعها يقوم الإيمان بها على أساسٍ من التعقُّل الواعي، والإدراك اليقظ، ولا يوجد شيء من هذه الحقائق يتنافى مع العقل السليم، أو يناقض الإدراك السوي، غير أن حقائق الإسلام تنقسم في ذلك إلى قسمين:

**الأول**: قسم يستند الإيمان به إلى العقل بطريق مباشر، وهذا القسم هو أساس الدين وركيزته، ويتمثل في الإيمان بالله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ والتصديق برسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وبأن كل ما جاء به من ربه هو الحق.

والإيمان بهذا القسم من الدين لا يقوم على التقليد أو التفويض المطلق بلا تعقُّل أو إدراك، بل لا بد فيه من الإدراك العقلي الواعي، وقد ذهب علماؤنا إلى أن التقليد غير مُنْجٍ صاحبه إذا كان قد توفر له مؤهلات الإدراك العقلي لحقائق هذا الدين، ولا يشذ عن هذه القاعدة إلا الذين حُرِمُوا المستوى العقلي العادي، من البُلْه والمعاتيه، فهؤلاء- فقط- هم الذين يقبل منهم التقليد لقصورهم عن الفهم والإدراك.

---

(١) المصدر السابق (ص٧-١٠).

ومن هنا فقد ذهب علماؤنا إلى أن أول الواجبات الشرعية على المسلم حين يبلغ التكليف هو النظر، أي: طلب الدليل العقلي على ما يؤمن به من قضايا دينية، ومن هذا المنطلق نستطيع أن نفهم عناية القرآن الكريم بذكر أدلةٍ عقَليةٍ كثيرة ومتنوعة على وجود الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى وعظيم قدرته، من مثل قوله -تبارك وتعالى-:

﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴾ [الطور: ٣٦].

وكذلك عني العلماء والفلاسفة بوضع أدلة عديدة يستدلون بها على وجود الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى، ولا يهمنا هنا مدى الصواب أو الخطأ في مناهج أدلتهم هذه، ولكن المهم عندنا هو الدافع وراء وضعهم هذه الأدلة، هذا الدافع الذي يتمثل في إجماع هؤلاء العلماء على أن الإيمان بالله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى وبرسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا يكون إلا عن دليل يورث اليقين العقلي الجازم.

**الثاني**: قسم يستند الإيمان به إلى العقل، ولكن بطريق غير مباشر، وهذا القسم يتمثل في الإيمان ببقية العبادات، والتشريعات، وحِلِّ ما هو حلال، وحُرمةِ ما هو حرام، واليوم الآخر، وكل ما فيه مما أخبر به الله ورسوله.

فالإيمان بهذه الأمور لا يقوم على التفويض المجرد عن التعقُّل أو الفهم، وإنما يقوم التفويض فيه على اليقين العقلي الجازم، فلقد قام الدليل العقلي المفيد لليقين على صدق محمد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في كل ما جاء به؛ ولذا أصبح واجبًا علينا- وحتى ننسجم مع أنفسنا، وحتى لا نكذِّب آخرًا بما سبق أن صدقنا به أولًا- أن نؤمن بكل ما جاء به محمد عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ من حيث إنه قد قام الدليل

العقلي الجازم لنا على أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ صادق في كل ما يخبر به عن ربه.

إذًا؛ فالإيمان بهذه الحقائق يقوم على الدليل العقلي المقنع، والحجة الصحيحة الملزمة، ويخطئ خطأً فاحشًا من يظن أن الإيمان بالسمعيات- ومنها المعاد- يقوم على تفويضٍ خالٍ من التعقُّل، وتسليم غفل من الفهم والإدراك، فقد بان لنا أن الإسلام يرفض كل ما لا يقوم على الفهم السليم والإدراك الواعي، وليس عبثًا أنْ ذَكَرَ الحق -تبارك وتعالى- في كتابه الكريم أن عباد الرحمن هم:

﴿وَٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُواْ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمۡ لَمۡ يَخِرُّواْ عَلَيۡهَا صُمّٗا وَعُمۡيَانٗا﴾ [الفرقان: ٧٣].

وليس عبثًا- أيضًا- قول رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حين نزل عليه قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [آل عمران: ١٩٠].

(وَيْلٌ لِمَنْ قَرَأَهَا وَلَمْ يَتَفَكَّرْ فِيهَا)(١).



(١) أخرجه ابن حبان (٦٢٠) من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

# منهج الأشعرية ونقده الإجمالي

**قال ابن رشد:**

«وأما الأشعرية فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا يكون إلا بالعقل، لكن سلكوا في ذلك طرقًا ليست هي الطرق الشرعية التي نبَّه الله عليها، ودعا الناس إلى الإيمان به من قِبلها.

وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم حادث، وانبنى- عندهم- حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدَث، والأجسام محدَثة بحدوثه.

وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ- وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد- طريقة معتاصة، تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلًا عن الجمهور، ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود الباريء»[1].

١- بعد أن انتهى ابن رشد من الكلام على منهج الحشوية في الاستدلال على وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في النص السابق، بدأ الكلام هنا على منهج طائفة أخرى من طوائف المتكلمين، هذه الطائفة هي طائفة الأشعرية.

---

(١) المصدر السابق (ص٢٩-٣١).

وطائفة الأشعرية هي الطائفة التي ذكرها ابن رشد في المرتبة الأولى بالنسبة للطوائف الأربعة التي أخذ على عاتقه أن يبين لنا منهج كل منها في الاستدلال على وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ولكن ابن رشد بدأ بطائفة الحشوية مع تأخر مرتبتها في الذكر عنده؛ لما كان الكلام على منهجها لا يحتاج إلى تطويل، سواء في تحرير المنهج أو في نقده.

يقول ابن رشد- مبينًا أهم الطوائف الكلامية في زمانه-: «وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربع: الطائفة التي تسمى بالأشعرية، وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة، والتي تسمى بالمعتزلة، والطائفة التي تسمى بالباطنية، والطائفة التي تسمى بالحشوية» (١).

فأنت ترى أن ابن رشد ذكر طائفة الأشعرية قبل الطوائف الأخرى، ثم خصها بوصف يميزها عن غيرها من الطوائف الكلامية وهو انتشار تعاليمها، واعتناق جماهير المسلمين مبادئها؛ وإنما كان ذلك لما أن عامة المسلمين يرون أن في تعاليم هذه الطائفة إحياء لسنة رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أو كما يعبر ابن رشد بأن أكثر الناس اليوم يرون الأشعرية هم: «أهل السنة».

٢- وقبل أن ندخل في تفصيل كلام ابن رشد على منهج الأشاعرة، أرى لزامًا علينا أن نسجل هنا ملحوظتين:

---

(١) المصدر السابق (ص ٢).

**الأولى**: أن ابن رشد عني عناية خاصة بالكلام على منهج الأشاعرة، وبذل في محاولة إبطال منهجهم جهدًا لم يبذله في محاولة إبطال مناهج الطوائف الأخرى، وتلك العناية مرجعها في رأينا إلى أمرين:

أ- أن طائفة الأشعرية هي الطائفة التي يدين بآرائها عامة جماهير المسلمين؛ ذلك لأن عامة المسلمين يرون أن هذه الطائفة تمثل سلف الأمة، وذلك خطأ واضح كان ينبغي توضيحه؟! على علماء الأمة مع بداية الفرق العقدي بين الطائفتين، أما نحن فقد أوضحناه في كتابنا عن الفرق الإسلامية- ومِن ثَمَّ فقد أطلقوا عليها اسم «أهل السنة» كما سبق أن ذكرنا، وذلك خطأ آخر يضاف إلى الخطأ السابق فلها من المشايعين المتابعين ما ليس للطوائف الأخرى، ومِن ثَمَّ بذل لها ابن رشد من الجهد ما يتفق مع خطرها وعظيم شأنها لدى جماهير المسلمين، وإذا كان المتكلمون هم أعداء الفلاسفة التقليديين، فإن الأشاعرة يستأثرون بالقدر الأكبر من هذا الوصف؛ من حيث إنهم يمثلون الجانب الأكثر خطورة بسبب انتشار آرائهم، وكثرة متابعيهم.

ب- أن الأشاعرة هم أبعد المتكلمين عن الفلاسفة منهجًا وعقيدة، وأنهم هم الذين شَنُّوا أخطر الحملات وأقساها ضد الفلاسفة، تلك الحملات التي ظلت تزداد حتى ظهرت في أوضح صورها على يد أبي حامد الغزالي الذي وجَّه إلى الفلاسفة أكبر ضربة في تاريخهم كله، زلزلت كيانهم وشوهت صورتهم أمام المسلمين، وكادت تأتي على قواعدهم- أو هي قد أتت- وقد تركزت تلك

الحملة في كتابه: «تهافت الفلاسفة» وقد حاول ابن رشد الرد على ما أثاره الغزالي في هذا الكتاب فألف كتابًا في الرد أسماه: «تهافت التهافت» غير أن أثر الغزالي الذي لم يقلل منه كتاب ابن رشد ظل يستعدي ابن رشد ويستثير كوامن غيظه ضد الأشاعرة، الذين كان الغزالي أبرع مَن حارب باسمهم الفلسفةَ وأربابَها.

**الثانية**: أن ابن رشد قد بذل في تفنيد دليل الحدوث جهدًا شاقًّا، سخَّر له كل طاقاته العقلية، وقدراته الجدلية، ومنح هذا الدليل عناية لم يمنحها غيره من الأدلة، ومرجع ذلك أن هذا الدليل يستثير حفيظة الفيلسوف؛ من حيث إنه يقوم على إثبات أن العالم حادث، بينما يعتقد الفيلسوف- شأن شيعته من الفلاسفة- أن العالم قديم، وقدم العالم أو حدوثه هي المشكلة الكبرى بين المتكلمين والفلاسفة؛ ولذا نرى ابن رشد يوجه نقوده إلى دليل الحدوث، موضحًا أن كل نقاط الضعف في هذا الدليل إنما نشأت من اعتماده على أن العالم حادث؛ ومن هنا فإن كل جهد ابن رشد في مناقشة هذا الدليل إنما يوجَّه إلى إثبات أن العالم قديم، وليس حادثًا.

٣- يذهب الأشاعرة إلى أن الاستدلال على وجود الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ يجب أن يقوم على المنهج العقلي، بمعنى أن الأدلة على وجود الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ يجب أن تكون أدلة عقلية، وابن رشد يتفق مع الأشاعرة في هذا الاتجاه؛ فهو يرى أن المنهج الصحيح لإثبات وجود الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ هو الاستدلال العقلي، وقد بان ذلك من رفضه منهج الحشوية الذي يرفض المنهج العقلي ويعتمد على الشرع فقط.

ورغم اتفاق ابن رشد مع الأشاعرة في اعتماد المنهج العقلي سبيلًا إلى إثبات وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فإنه يأخذ عليهم أن أدلتهم العقلية التي اعتمدوا عليها في ذلك هي أدلة غير مستمدة من كتاب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ فهم ابتعدوا بأدلتهم العقلية عن كتاب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ولم يستمدوها منه، أو ينسجوا على منوال ما ورد في القرآن من أدلة، وذلك أدَّى بهم إلى الخلط والتخبُّط والانحراف عن جادة الصواب.



## منهج ابن رشد في الاستدلال

٤- مما تقدم نستطيع أن نستشرف معالم المنهج الذي يرتضيه ابن رُشد في الاستدلال على وجود الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وذلك المنهج يعتمد على أساسين:

**الأول:** أن يكون منهجًا عقليًّا، يعتمد على الأدلة العقلية، ويستند إلى الحجج المنطقية.

**الثاني:** أن تكون هذه الأدلة العقلية مستمدة من كتاب الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

٥- بعد أن بيَّن لنا ابنُ رشد مأخذَه على منهج الأشاعرة ككل، بدأ يبين لنا مآخذه على دليل الحدوث، وقد ساق ابن رشد دليل الحدوث كمثال على صدق رأيه الذي سبق ذكره في منهج الأشاعرة، ويصاغ دليل الحدوث على الوجه الآتي:

العالم حادث، وكل حادث لا بد له من محدِث، العالم لا بد له من محدث، هذا المحدث هو الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

وقد بدأ ابن رشد نقده هذا الدليل بنقد إجمالي ثم ثنَّى بنقد تفصيلي.

٦- أما النقد الإجمالي فيقوم على أمرين:

أ- أن هذا الدليل ينطوي على تفريعات كثيرة، لا يستطيع فهمها أو الإلمام بها المشتغلون بالجدل، والمتعمقون في الفلسفة.

وإذا كان هؤلاء لا يستطيعون فهمها مع تعمقهم في المنطق والفلسفة ورياضة الجدل، فإن فهمها بالنسبة للجمهور يقع في نطاق المستحيل من باب

أولى، وعلى ذلك فإن هذا الدليل غير مُجْدٍ بالنسبة للخاصة والعامة على سواء.

ب- أن هذا الدليل- مع ما ينطوي عليه من عُسر ومشقة تَجعل فهمَه ضربًا من المستحيل- فإنه غير برهاني، فمع صعوبته لو فُرِض ووُجد من يفهمه ويدرك تفريعاته، فإنه في التحليل الأخير له، دليل جدلي غير برهاني، بمعنى أنه لا يفيد اليقين.

فهذا الدليل- إذن- يجمع بين أمرين، كل منهما جدير بأن يبطله ويذهب به؛ فهو عَسِرُ الفهم لا يدركه الخاصة- فضلًا عن العامة- والمفروض في الدليل أن يكون سهلَ المنال لدى العامة والخاصة، حتى يؤتي حصاده المرجو منه، فإذا أضفنا إلى ذلك أنه غير برهاني لا يفيد معرفةً يقينيَّة في مجاله، فهو- إذن- دليل فاسد في كل نواحيه.



## النقد الأول للقول بحدوث العالم، والرد عليه



قال ابن رشد:

«وذلك أنه إذا فرضنا أن العالم محدث -كما يقولون- أن يكون له ولا بد فاعل محدِث، لكن يعرض في وجود هذا المحدث شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه؛ وذلك أن هذا المحدث لسنا نقدر أن نجعله أزليًّا ولا محدَثًا.

أما كونه محدَثًا فلأنه يفتقر إلى محدِث، وذلك المحدِث إلى محدِث، ويمر الأمر إلى غير نهاية، وذلك مستحيل.

وأما كونه أزليًّا فإنه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزليًّا، فتكون المفعولات أزلية، والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقًا بفعل حادث.

اللهم إلا لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم؛ فإن المفعول لا بد أن يتعلق به فعل الفاعل، وهم لا يسلمون ذلك، فإن من أصولهم أن المقارن للحوادث حادث»[1].

١- بعد أن بين ابن رشد في الصفحات السابقة نقدَه الإجمالي لمنهج الأشاعرة في الاستدلال على وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، بدأ هنا نقده التفصيلي لهذا المنهج ممثَّلًا في دليل الحدوث.

---

(١) المصدر السابق (ص١٠٣).

وقد وجه ابن رشد عدة نقود إلى هذا الدليل، أورد لنا في هذا النص النقد الأول منها.

٢- والنقد الأول من نقود ابن رشد يقوم على أساس أن هذا الدليل يثبت أن للعالم محدثًا، ولكنه لا يستطيع إثبات أن هذا المحدث إله؛ إذ إن كل ما يستفاد من الدليل أن العالم مفعول له فاعل، أو محدَث له محدِث، ولكن الدليل لا يوضح لنا: هل ذلك المحدث حادث أو قديم؟ وإذا كان من أخص صفات الإله أنه قديم، فإن الدليل لا يستطيع إثبات ذلك، بل إنه لا يستطيع إثبات أنه محدَث، بل إن صياغة الدليل على هذه الصورة من شأنها أن تعوق إثبات وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، بدل أن تؤدي إلى ذلك أو تيسره.

٣- وإذن فهذا الدليل لا يستطيع إثبات أن محدِث العالم قديم، وكذلك لا يستطيع إثبات أنه حادث.

أما أن الدليل لا يثبت أن محدِث العالم حادث، فلأن محدث العالم لو كان حادثًا للزم أن يكون له محدِث، ولو كان محدِثه حادثًا للزم أن يكون له محدِث، وهكذا يمر الأمر إلى ما لا نهاية، وذلك مستحيل، واستحالة ذلك تقوم على أدلة كثيرة نذكر منها دليلين- على سبيل المثال:

أ- أن ما لا يتناهى لا يزيد ولا ينقص؛ من حيث إن الزيادة والنقصان تقتضي الحصر، وما لا يتناهى لا ينحصر، ونحن نشاهد أن الحوادث يضاف إليها باستمرار، وهذه الإضافة إما أن تزيد جملة الحوادث السابقة عليها، أو تنقصها

أو لا تزيدها ولا تنقصها، والفرض الثاني والثالث مستحيل بداهة؛ لأن الفرض الثاني يؤدي إلى قلب الشيء إلى نقيضه، والفرض الثالث يجعل وجود الشيء كَلَا وجود، وكلا الأمرين باطل؛ إذن يبقى معنا الفرض الأول، وهو أن إضافة الحوادث الجديدة إلى الحوادث السابقة يؤدي إلى زيادتها، وذلك ينفي أنها لا متناهية، ويثبت أنها متناهية، وأن سلسلة الحوادث تنتهي بالضرورة إلى محدِث ليس بحادث.

ب- أن كل جزئية من الحوادث إنما تقع في زمان، والزمان الذي تقع فيه كل حادثة هو مُتَنَاه، وإذن فمجموع الأزمنة التي تقع فيها الحوادث متناهية، ويستحيل بداهة أن ينحصر اللامتناهي، الذي هو الحوادث- في متناه- وهو الزمان، والنتيجة: أن الحوادث لا بد أن تنتهي إلى محدِث لها، فيكون قديمًا لا حادثًا.

وأما أن الدليل لا يثبت أن محدث العالم قديم، فلأن العالم الذي هو حادث-كما يقول الدليل- إنما نتج عن فاعل هو المحدِث، وذلك المحدث إنما أحدث العالم عن طريق فعلٍ صدر عنه هو الإحداث، فإذن كل فاعل ومفعول بينهما واسطة هو الفعل، فالضارب والمضروب بينهما واسطة هو فعل الضرب، وبهذا الفعل سمي الضارب ضاربًا، والمضروب مضروبًا، وكذلك فعل الكتابة هو واسطة بين الكاتب والمكتوب، وبه صار الكاتب كاتبًا، والكلمات مكتوبة، وإذن فالفاعل لكي يفعل لا بد أن يصدر عنه أولًا فعل، وبواسطة هذا الفعل يوجد المفعول، وبدون هذا الفعل لا يوجد المفعول،

والترتيب بينها هكذا:

الفاعل، ثم الفعل، ثم المفعول، فالفعل واسطة بين الفاعل والمفعول.

ومن القواعد المقررة أن الفعل لا بد أن يكون متصلًا اتصالًا مباشرًا بالمفعول، ففعل الضرب لا بد أن يتصل اتصالًا مباشرًا بالمضروب، فلا يتصور- مطلقًا- أن يصدر فعل الضرب اليوم، ثم لا يوجد المضروب إلا غدًا؛ ذلك لاستحالة الفصل الزماني بين الفعل والمفعول.

إذا نحن عرفنا ذلك، فإن العالم الذي هو محدث- كما يذهب الأشاعرة في دليل الحدوث- إنما نتج بفعلٍ هو الإحداث، وذلك الفعل لا ينفصل عن العالم الذي هو المحدَث انفصالًا زمانيًّا؛ ومِن ثَم يكون الفعل- أيضًا- حادثًا.

وإذا كان الفعل حادثًا أدى- بالتالي- إلى حدوث فاعله، فيكون المحدِث حادثًا؛ لأن المحدِث اتصف بفعل حادث هو الإحداث، والمتصف بالحادث حادث، وهذه قاعدة قال بها الأشاعرة، وصيغتها التي ذكروها، «ما لا يخلو عن الحوادث حادث» ويترتب على ذلك أن محدِث العالم حادث، وذلك باطل، وقد أتى بطلانه من دليل الحدوث الذي يقول به الأشاعرة، وما يؤدي إلى الباطل باطل.

۞۞۞

## النقد الثاني للقول بحدوث العالم، والرد عليه



**قال ابن رشد:**

«وأيضًا إن كان الفاعل حينًا يفعل، وحينًا لا يفعل، وجب أن تكون هنالك علَّة صيرته بإحدى الحالتين أولى منه بالأخرى، فيسأل- أيضًا- في تلك العلة هذا السؤال، وفي علة العلة، فيمر الأمر إلى غير نهاية.

وما يقوله المتكلمون في جواب هذا، من أن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة ليس بمُنجٍ ولا مخلِّص من هذا الشك؛ لأن الإرادة غير الفعل المتعلق بالمفعول، وإذا كان المفعول حادثًا فواجب أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثًا.

وسواء فرضنا الإرادة قديمة أو حادثة، متقدمة على الفعل أو معه، فكيفما كان فقد يلزمهم أن يجوِّزوا على القديم أحد ثلاثة أمور:

إما إرادة حادثة، وفعل حادث.

وإما فعل حادث، وإرادة قديمة.

وإما فعل قديم، وإرادة قديمة.

والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة، إن سلمنا لهم أنه يوجد عن إرادة قديمة، ووضع الإرادة نفسها هي للفعل المتعلق بالمفعول شيء لا يُعقل، وهو كفرض مفعولٍ بلا فاعل.

فإن الفعل غير الفاعل، وغير المفعول، وغير الإرادة، والإرادة هي شرط الفعل، لا الفعل»[١].

١- في هذا النص يوجه ابن رشد نقده الثاني إلى دليل الحدوث، والنقد هنا- كسابقه- موجه إلى القول بحدوث العالم؛ لأنه يقوم على إثبات محالات بالنسبة لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ هذه المحالات إنما تلزم نتيجة القول بحدوث العالم، وإذا بطل القول بحدوث العالم، لزم القول بقدمه.

ويمكن صياغة محصِّلة نقد ابن رشد هذا على هيئة دليل منطقي من الشكل الأول هكذا.

القول بحدوث العالم يؤدي إلى محالات بالنسبة لذات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وكل ما كان كذلك فهو باطل.

القول بحدوث العالم باطل.

وهذا يؤدي إلى لزوم القول بقِدَم العالم، وهو ما يسعى الفيلسوف إلى إثباته ويبذل في سبيل ذلك غاية جهده.

٢- أما المحالات التي يذهب ابن رشد إلى أنها تلزم عن القول بحدوث العالم، فخلاصتها: أن القول بحدوث العالم يعني أن العالم لم يكن ثم كان، وهذا يترتب عليه أن الذات الإلهية قد مر عليها حالان:

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة (ص١٠٣).

**الأولى**: حال لم يكن الإله فيها فاعلًا، وذلك قبل خلق العالم، فهو لم يكن خلق شيئًا، ولا أوجد شيئًا، فهو لم يكن في حالة فعل، أو نقول: إنه كان في حالة «عدم الفعل».

**الثانية**: حال صار فيها الإله فاعلًا، وذلك منذ بدأ خلق العالم، فهو- إذن- قد انتقل من حال لم يكن فيها فاعلًا، إلى حال صار فيها فاعلًا، وهاتان الحالتان هما اللتان عناهما ابن رشد حين قال: «إن كان الفاعل حينًا يفعل، وحينًا لا يفعل»[(١)].

إذا تقرر ذلك، فإن ابن رشد يسأل عن سبب انتقال الفاعل من حال عدم الفعل إلى حال الفعل.

٣- وجوابنا على سؤال ابن رشد هو: أن السبب أو العلة في انتقال الفاعل من حال عدم الفعل إلى الفعل، إنما هو «الإرادة»، فإرادة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ هي التي خصصت وجود العالم بوقت بعينه، دون الأوقات التي هي قبل ذلك أو بعد ذلك.

٤- على أننا لا نسلم بانتقال الفاعل من حال إلى حال؛ فإن ذلك محال في حق الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، فهو سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ على حال واحدة دائمًا لا يطرأ عليه تغيُّر ولا تحوُّل ولا تجري عليه الأحوال المتعارضة، وإنما كان ذلك مستحيلًا في حقه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ لأن الحال الجديدة إذا كانت حالَ كمالٍ، لزم النقص

---

(١) المصدر السابق (ص١٠٤).

بالتعرِّي عنها قبلًا، وإن كانت حال نقص، لزم النقص باكتسابها بَعْدًا، وإن لم تفد كمالًا ولا نقصًا، كان الاتصاف بها عبثًا، وكل هذه الاحتمالات باطلة؛ لأنها تؤدي إلى نقص في الذات الإلهية وهو محال.

٥- وربنا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا يطرأ عليه تغير، ولا يلحقه تحول من حالٍ إلى حال لأمور كثيرة أهمها أنه -سبحانه- عليم بما كان، وما هو كائن، وبما سيكون وعلمه -سبحانه- قديم وتام ومحيط وشامل كل شيء كان أو كائن أو سيكون، وهذا يعني أن شيئا -لن يطرأ- لم يكن معلوما له ثم صار معلوما، أو أن شيئا كان معلوما كان على هيئة ثم تغير على هيئة أخرى، بل كل شيء معلوم، ومقتضيٌّ، ومقدر، وقضاء الله وقدره يسيران العالم كله، والوجود جميعه على ما سبق وقضى وقدر، فلا شيء جديد.

قال تعالى:

﴿ مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ﴾ [الحديد: ٢٢].

وقال -سبحانه-:

﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ ﴾ [الرعد: ٨].

وقال ﷻ:

﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴾ [القمر: ٤٩].

٦- قلنا إن إرادة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هي التي حدَّدت الوقت الذي فيه وُجد العالم، فالعالم ممكن، والوجود والعدم بالنسبة إليه سواء، وإرادة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هي التي خصَّصت الوقت الذي يكون فيه العالم معدومًا، أو الوقت الذي لا يكون فيه عالمٌ، ثم خصَّصت الوقت الذي يكون فيه العالم موجودًا، ثم هي تخصص الوقت الذي تفنى فيه صورة هذا العالم؛ لتحل محله صورة أخرى، أو تحل محله عوالمُ أخرى.

٧- ولكن ابن رشد لا يكتفي بهذا الجواب، بل ينقل السؤال في ذات الفاعل، فيجعله في الإرادة فيقول: إذا قلتم بأن الإرادة هي التي خصَّصت الوقت الذي وُجِد فيه العالم، فإننا نسأل: ما السبب أو العلة التي جعلت الإرادة تخصِّص وجود العالم في ذلك الوقت الذي وجد فيه؟ ولِمَ لَمْ توجده قبلًا أو بعدًا؟ لا بد من سبب لذلك أو علة؛ فإن الإرادة لا تخصص بلا علة، فإذا ما خَصَّصت الممكن ببعض ما يجوز عليه فلا بد لذلك التخصيص من سبب أو علة.

٨- والحق أنه ما من علة أو سبب؛ لأن الإرادة هي التي خصَّصت، والإرادة صفة من شأنها التخصيص دون علة أو سبب، يقول في ذلك الإمام الغزالي: «والإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله، ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة، ولكن لما تساوت نسبة القدرة إلى الضِّدَّيْن، ولم يكن بُدٌّ من مخصِّص يخصِّص الشيء عن مثله، فقول القائل: لم اختصت الإرادة بأحد المثلين؟ كقول القائل: لم اقتضى العلمُ الإحاطةَ بالمعلوم على ما هو

عليه؟ فيقال: لأن العلم صفة هذا شأنها، فكذا الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها، بل ذاتها تمييز الشيء عن مثله»[١].

٩- وجوابنا على تساؤلات ابن رشد واعتراضاته، أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد أوجد العالم من عدم، على مقتضى علمه وإرادته، وأنه لم يحدث تغير أو تحوُّل في الفاعل؛ لأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد قدَّر كل شيء أزلًا، وقدَّر لكل شيء زمانه ومكانه وهيئته وأجله، فكل ما حدث، وما يحدث وما سيحدث، إنما على مقتضى قدر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، يقول سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩].

ويقول سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد: ٢٢].

وإذا كان ثمة من سبب أو علة، فذلك هو إرادة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هي التي خصَّصت الزمان والمكان والهيئات والآجال، فإذا كان العالم قد وُجِدَ بعد أن لم يكن، فما ذلك إلا لأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أراده ألَّا يكون إلا في الزمان والمكان اللَّذين وُجِدَ فيهما.

١٠- وخلاصة القول في هذا النقد والنقد السابق، أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد أوجد الحادث بإرادة وقدرة قديمتَين، وأنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد أراد- أزلًا- وجود كل

---

(١) تهافت الفلاسفة (ص١٠٢).

ما يوجد على الصورة التي يوجد عليها في الحادث، وأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد سَبَّب الأسبابَ ونسَّقها بحيث يوجد كل شيء في زمانه ومكانه المحددَين له، وهيئته وظروفه، وذلك لا يقتضي تغيرًا في الإرادة أو القدرة أو العلم، فليس صحيحًا ما يدَّعيه الفيلسوف وشيعته من أن إيجاد الحادث بعد أن كان معدومًا يقتضي ذلك، أو يتطلب أسبابًا وعللًا، فذلك ادِّعاءٌ لا يستند إلا إلى أوهام قومٍ دَاخَلَهُم الشك في إرادة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وقدرته، فقاسوا الغائب على الشاهد، فضلُّوا سواء السبيل.

ومن عجبٍ أن ابن رشد يرجع كثيرًا من أغلاط المتكلمين إلى أنهم يقيسون الغائب على الشاهد، ولكنه هنا يقع في نفس الخطأ الذي يأخذه عليهم.

١١- وانطلاقًا من هذا الخطأ- وهو قياس الغائب على الشاهد- نشأت جُلُّ مغالطات ابن رشد، وأوضح هذه المغالطاتِ تصوُّرُه إرادة -الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ- وقدرته، وحديثُه عن الفعل الذي يجب أن يتوسط بين الفاعل والمفعول، وتمسُّكُه بأن ذلك الفعل هو غير الإرادة.

والحق أن هذا من أشنع المغالطات التي يتحفنا بها الفيلسوف؛ إذ من الواضح أن الفعل الذي يتكلم عنه لا يمكن تصوُّره بالنسبة لأفعال الحق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يخلق الأشياء من عدم: فالعالم قبل وجوده كان معدومًا، أو كان عدمًا، ثم أوجده الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من غير مادة سابقة، ومن هنا لا يتصور صدور ذلك الفعل الذي يتحدث عنه ابن رشد، والذي هو واسطة بين الفاعل والمفعول.

والذي نؤمن به أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أراد وجود العالم؛ فوُجِدَ العالمُ، وهذا معنى قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢].

فالمراد بلفظة «كن» هي الإرادة، وبمقتضى الإرادة يوجد المراد، فالفعل الذي يتكلم عنه ابن رشد لا محلَّ له هنا؛ إذ من المعلوم أن الفعل لا بد أن يقع على قابلٍ له، وأن يكون ذلك القابلُ موجودًا، ففعل الضرب يقع من الضارب على محل موجود هو الشخص الذي سيصير مضروبًا، والصنعة تقع من النَّجَّار على قابلٍ هو الخشب، وبهذه الصنعة يتحول الخشب إلى مصنوع، فكل فعل يصدر من فاعل لا بد له من قابلٍ وجودي يقع عليه، وباطلٌ أن يقع فعلٌ على غير قابلٍ وجودي، والفعلُ هنا عَزْمٌ من فاعلٍ يتطلبُ حركةً ومجهودًا، وهذا الفعل بشروطه إنما يُتصور في حق الشاهد، أما في حق الغائب فهذا التصوُّر باطل، وكل ما ينبني عليه مرفوض، فالعالم قبل إيجاد الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ إيَّاه كان عدمًا، والعدمُ غيرُ قابلٍ للفعل بالمعنى الذي يتصوره ابن رشد؛ لأن ذلك الفعل يقع على مادة موجودة قابلة، ونحن لا نؤمن بوجود تلك المادة قبل خلق اللهِ العالمَ، ولا نؤمن بأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد خلق العالمَ من مادة، بل نؤمن بأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد أوجد كل شيء من عدم؛ ولذا كانت الإرادة والقدرة كافيتَين في ذلك دون حاجة إلى مادة، فإننا نؤمن- يقينًا- بأن الله- جلَّت قدرته- يريد الشيء فيكون الشيء.



## النقد الثالث للقول بحدوث العالم، والرد عليه



قال ابن رشد:

«وأيضًا، فهذه الإرادة القديمة يجب أن تتعلق بعدم الحادث دهرًا لا نهاية له، إذا كان الحادث معدومًا دهرًا لا نهاية له، فهي لا تتعلق بالمراد في الوقت الذي اقتضت إيجاده إلا بعد انقضاء دهرٍ لا نهاية له، وما لا نهاية له لا ينقضي، فيجب ألا يخرج هذا المراد إلى الفعل، أو ينقضي دهرٌ لا نهاية له، وذلك ممتنع، وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذي اعتمدوه في حدوث دورات الفلك»[1].

١- يشير ابن رشد هنا إلى النقد الثالث من النقود التي يوجهها إلى القول بحدوث العالم، وهذا النقد ينبني على قاعدة وضعها المتكلمون ليبطلوا بها أزليَّة الأفلاك، ويثبتوا حدوثها، وهذه القاعدة تقوم على أساس أن ما لا نهاية له لا ينقضي.

٢- وتصوير هذا: أن كل كوكب أو نجم يدور في فلك خاص به، وأن دوراته متتالية، كل دورة تلي الدورة السابقة عليها، وتسبق اللاحقة لها، وهذا يعني أن كل دورة لا يمكن أن تتحقق إلا إذا انقضت الدورات السابقة عليها.

فإذا أخذنا الدورة الأخيرة لفلكٍ ما، وقلنا: إنها لا يمكن أن تتحقق إلا إذا

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة (ص١٠٤).

انقضت كل الدورات السابقة عليها منذ وُجد هذا الفلك- وهذا صحيح- فإذا فرضنا أن الكوكبَ أزليٌّ لا بداية له، ترتَّب على ذلك أن دوراته أزلية لا بداية لها، ومعنى ذلك أنها لا نهائية من جهة الماضي.

وإذا كانت دوراته لا نهائية استحال أن تنقضي؛ لأن ما لا نهاية له لا ينقضي، وإذا كانت دوراته لا تنقضي فإن الدورة الأخيرة لا يمكن أن تتحقق؛ لأن وجودها متوقف- كما قلنا- على انقضاء الدورات السابقة، والدورات السابقة لا نهائية، فهي لا تنقضي.

ولكن بما أن الفلك يحقق دورات جديدة باستمرار، فإن ذلك معناه أن دوراته في الماضي متناهية؛ لأنها تنقضي، ويثبت لنا من هذا أن الفلك ليس أزليًّا، بل هو حادث.

٣- أخذ ابن رشد هذه القاعدة، وأسَّس عليها نقدَه الذي نتكلم عنه، ويتلخص نقده في أن إرادة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى قد تعلقت بالعالَم تعلقين مختلفين:

**الأول:** عدم وجود العالم، وذلك التعلُّق لا بداية له؛ لأنه منذ الأزل، فهذا التعلق لا نهاية له من حيث الماضي.

**الثاني:** وجود العالم، وهذا التعلق وقع حين أراد الله إيجاد العالم فَوُجِد، وبداية التعلق الثاني هو انتهاء التعلق الأول، فتعلق الإرادةُ بإيجاد العالم يبدأ حين ينتهي تعلقها بعدمه، وذلك واضح.

يقول ابن رشد: «إن الفترة التي تعلقت فيها الإرادة بعدم العالم لا يمكن أن تنقضي؛ لأنها أزلية، فهي- إذن- لا نهاية لها في الماضي، وما لا نهاية له لا يمكن

أن ينقضي- كما ذكرنا في الفقرة السابقة- وبما أن العالم لا يمكن أن يوجد حتى تنتهي الفترة التي تعلقت فيها الإرادة بعدمه- وهي لا تنتهي- فالنتيجة: أن العالم مستحيل أن يوجَد»[١].

٤- هذا ملخص اعتراض ابن رشد، وفي هذا الاعتراض مغالطتان:

**الأولى**: أن دورات الفلك التي ذكرها المتكلمون هي أمور وجودية؛ ولذلك صح أن يقال: إن كل دورة متوقفة على انقضاء السابقة عليها.

أما وجود العالم فلم يترتب على انقضاء شيء وجودي؛ لأنه كان مسبوقًا بعدم محض، والعدم لا يدخل تحت الحصر، فلا يقال: إنه ينقضي، أو لا ينقضي.

**الثانية**: أن اعتراض ابن رشد ينبني على أساس اختلاف متعلقات الإرادة وتعدُّدها وطروئها، وذلك يصح في الشاهد، وليس يصح في الغائب؛ فإن متعلقات إرادة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قديمة، ولا يطرأ عليها جديد، وقد سبق وقررنا أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد قضى وقدَّر كل شيء أزلًا.

فلا يحدث شيء إلا على مقتضى قضائه وقدره، فكل الحوادث إنما أرادها الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أزلًا، وفي الوقت الذي حدده وقدّره أزلًا.

❊❊❊

---

(١) المصدر السابق (ص ٩٤-٩٥).

## النقد الرابع للقول بحدوث العالم، والرد عليه



قال ابن رشد:

«وأيضًا، فإن الإرادة التي تتقدم المراد وتتعلق به بوقت مخصوص، لا بد أن يحدث فيها في وقت إيجاد المراد عزمٌ على الإيجاد لم يكن قبل ذلك الوقت؛ لأنه إن لم يكن في المريد في وقت الفعل حالة زائدة على ما كانت عليه في الوقت الذي اقتضت الإرادة عدم الفعل، لم يكن وجود ذلك الفعل عنه في ذلك الوقت، أولى من عدمه» [١].

١- في هذه السطور يكرر ابن رشد نفسه، فقد سبق أن ذكر ذلك النقد في السطور السابقة، عند قوله: «وأيضًا، إن كان الفاعل حينًا يفعل وحينًا لا يفعل، وجب أن تكون هنالك علَّة صيَّرته بإحدى الحالتين أَوْلَى منه بالأخرى» [٢].

وهو في هذه السطور يكرر نفس الاعتراض السابق دون اختلاف أو تغيير، كل ما هنالك أنه في النص السابق بدأ الكلام عن الفاعل مباشرة، ولكنه هنا بدأ كلامه عن الإرادة بقوله: «فإن الإرادة التي تتقدم المراد وتتعلق به بوقت مخصوص لا بد أن يحدث فيها» [٣]، ثم انتقل من الكلام عن الإرادة إلى الكلام عن الفاعل، حين قال: «لأنه إن لم يكن في المريد في وقت الفعل حال زائدة»[٤].

---

(١) المصدر السابق (ص٣٠-٣١).

(٢) المصدر السابق (ص٣٠).

(٣) المصدر السابق (٣٠-٣١)

(٤) المصدر السابق (ص٣١).

فهذا النقض ومثيله الذي أشرنا إليه، كلاهما موجَّه إلى الفاعل حقيقة، غير أن ابن رشد- قصدًا منه إلى التشويش على الأشاعرة بكثرة الاعتراضات الشكلية غير الحقيقية- قد حوَّر قليلًا من الأسلوب في نقضه السابق، فأتى به هنا على صورة مخالفة؛ قصدًا منه إلى إظهار النقض الواحد في صورة نقوض متعددة.

٢- توضيح الاعتراض، يقول ابن رشد: «إن الإرادة قبل أن يوجد المراد كانت تتعلق بعدمه، وحين إيجاد المراد، انقلبت الإرادة من التعلق بعدمه إلى التعلق بإيجاده، فالإرادة -إذن- قد طرأت عليها حال جديدة مناقضة للحال السابقة، فقد كانت- قبلًا- متعلقة بعدم الفعل، ثم انقلبت إلى التعلق بإيجاده بدلًا من عدمه، وهذه الحال الجديدة مرجعها إلى المريد»[1].

هنا يتساءل ابن رشد: «ما الذي طرأ على الفاعل، فجعله ينتقل من حال إلى حال، فيصير مريدًا إيجاد الفعل بعد أن كان مريدًا عدمه»[2].

٣- ولقد سبق أن رددنا على هذا الاعتراض عند كلامنا على مثيله السابق، وقد قلنا هناك إنه لم تطرأ على الفاعل حال جديدة لم تكن، وكذلك بالنسبة للإرادة، كل ما هنالك أن الفاعل أراد، والإرادة صفة من شأنها التخصيص، ولا يسأل: لماذا خصصت الإرادة؟ كما لا يسأل: لماذا أراد الفاعل كذا وكان يريد خلافه؟ فإن المريد لا يحتاج إلى علة يستند إليها في إرادته شيئًا

(١) المصدر السابق (٩٤-٩٥).

(٢) تهافت التهافت (ص ١١٩).

بعينه، سواء كان ذلك إيجاد شيء، أو إعدام آخر.

وهذا التساؤل الذي يثيره ابن رشد يتناقض مع بدهيات كثيرة، منها:

أ- أن الانتقال من حال إلى حال هو المظهر الوحيد لكون المريد مريدًا؛ إذ لا يُفهم من كون الموجود مريدًا إلا انتقاله من مرادٍ إلى خلافِه، أما إذا ثبت المريد على حال واحدة دائمًا، فإنه لا يكون حينئذ مريدًا، والفرض أنه مريد، هذا خلف.

ب- إذا كان المريد من شأنه- بمقتضى كونه مريدًا- أن يغير من مراداته، فإن السؤال هنا: لماذا غيَّر من مراده؟ سؤال مرفوض بداهةً؛ فإن الإرادة صفة من شأنها التخصيص، والسؤال: لماذا خصصت كذا؟ سؤال باطل؛ فإن الإرادة إذا احتاجت في تخصيصها الأشياء إلى علَّة تسند إليها، كان ذلك مفضيًا إلى الدور أو التسلسل؛ فإن السؤال يمكن أن يتكرر مع كل علة نذكرها، وقد أشار ابن رشد إلى ذلك عندما أورد ذلك الاعتراض في صورته السابقة، حيث قال: «فيسأل- أيضًا- في تلك العلة مثل هذا السؤال، وفي علة العلة، فيمر الأمر إلى غير نهاية».

وإذا نحن علَّقنا كل إرادة إلى علَّة تستند إليها، ثم أدى ذلك إلى الدور أو التسلسل، وهو باطل، كان معنى ذلك ألا يوجد في الكون مريد أصلًا، لا خالقًا ولا مخلوقًا، وذلك باطل بداهة.

جـ- أنه لو سُلِّم بأن الإرادة تحتاج في تخصيصها إلى علة، فإن ذلك- إن سُلِّم به- إنما يصدق على الإرادات الحادثة المقيدة الخاصة بالمخلوقين، أما

بالنسبة للخالق فإن ذلك يعتبر باطلًا؛ من حيث إن إرادة الخالق مطلقة، فإذا نحن ربطناها بعلل تستند إليها في كل ما تأتي وما تدع، فإننا نكون قد قيدناها، فلم تعد مطلقة، وهذا أيضًا خلف.

أما الفارق بين إرادة الخالق وإرادة المخلوقين، فإن إرادة المخلوقين مقيَّدة بالظروف والأحوال والإمكانات المحيطة بهم، والتي تتحكم في مراداتهم، فالمخلوق لا يريد إلا ما يمكنه تحقيقه، وإذا ما أراد شيئًا خارجًا عن إمكاناته فإنه لا يتحقق، ومن هنا كانت إرادات المخلوقين مقيَّدة بإمكاناتهم التي تحكمها الظروف الحياتية التي يعيشون في إطارها.

أما الخالق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فإراداته مطلقة من كل قيد؛ لأن الأمور كلها بالنسبة إليه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ سواء، فليس هناك شيء سهل وشيء صعب، أو شيء يمكن تحقيقه، وشيء يستحيل تحقيقه؛ لذلك كانت إرادتُه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ مطلقةً من كل قيد، بمعنى أنه لا يتحكم فيها شيء، ولا يَحُدُّهَا شيءٌ، بل هي التي تتحكم في الأشياء وتحددها.

يقول الحق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢].

ويقول الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا شَاءَ اللهُ كَانَ، وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ»(١).

د- إن هذا الخطأ إنما دخل على ابن رشد من فهمه المعوَج لإرادة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ومراده.

---

(١) أخرجه أبو داود (٥٠٧٥).

فالحق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا تَجِدُّ عليه أحوال لم تكن، ولا تطرأ عليه شئون لم تكن مرادةً قبلًا، فكل شيء في هذا الوجود إنما قد أراده الله أزلًا، على الهيئة التي يكون عليها، وفي المكان والزمان اللّذَين يكون فيهما، فليست هنالك حال جديدة لم تكن وحال سابقة قد ذهبت، إلا بالنسبة للمرادات أو الأشياء ذاتها، أما بالنسبة للمريد، فكل شيء معلوم مقدَّر، كل ما هنالك أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد قَدَّر لكل شيء زمانه ومكانه وهيئته، فكل شيء يوجد على ما كان مقدَّرًا له أزلًا، وكذلك كل شيء يعدم، العدم ضد الوجود فعله عَدِمَ من باب لعب بعد وجود.

يقول سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩].

ويقول عَزَّ وَجَلَّ:

﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد: ٢٢].



## النقد الإجمالي الثاني لمنهج الأشاعرة، والرد عليه



قال ابن رشد:

«إلى ما في هذا كله من التشغيب والشكوك العويصة التي لا يتخلص منها العلماء المَهَرَة بعلم الكلام والحكمة، فضلًا عن العامة، ولو كُلِّفَ الجمهورُ العلمَ من هذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق»[1].

١- يكرِّر ابن رشد هنا ما كان قد ذكره في بداية كلامه عن دليل الحدوث، من أن دليل الحدوث يحتوي على تفريعات كثيرة، يصعب فهمُها والإلمامُ بها على العلماء الذين يجيدون فنَّ المنطق والجدل، وإذا كان الإلمامُ بهذا الدليل وفهمُه صعبًا على المختصين بعلم الكلام وفن الجدل، فإن ذلك يكون مستحيلًا بالنسبة إلى الجمهور من باب أَوْلى، فالدليل- إذن- لا يمكن أن يفيد فيما وضع لأجله، وهو معرفة الناس ربهم.

ليس ذلك فحسب، بل إنَّ الدليلَ -إلى جانب كونه صعبَ الفهم بالنسبة إلى العلماء مستحيل بالنسبة إلى الجمهور- غيرُ برهاني، أي: لا يؤدي إلى اليقين في معرفة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

ثم يضيف ابن رشد: «إن تكليف جمهور الناس أن يعرفوا ربهم عن طريق

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة (ص١٣٧).

هذا الدليل الشاق الصعب غير البرهاني هو من باب التكليف بما لا يطاق، وهو باطل»[(١)].

والنتيجة التي يصل إليها ابن رشد من كل هذا أن الدليل يجب طرحه والانصراف عنه إلى ما يمكن فهمه من العلماء والجمهور، وما يؤدي إلى اليقين.

٢- وابن رشد مُحِقٌّ تمامًا فيما ذكر من أنَّ الدليلَ صعبٌ فهمُه، ومن أنه يحتوي على تفريعات وتشعيبات لا تكاد تنتهي، ومثل ذلك يدخل في باب الأدلة الجدلية وليس البرهانية، فنحن نوافق ابن رشد في هذا الجانب من نقده هذا.

٣- أما زعمه بأن ذلك تكليف الجمهور بما لا يطاق، فنحن نختلف معه فيه، فإن الذين وضعوا هذا الدليل لم يضعوه للجمهور، ولا كلَّفوا الجمهورَ معرفةَ ربهم عن طريق ذلك الدليل، بل وضعوا الدليل للعلماء ليجادلوا به المعاندين من الملاحدة، المنكرين بالدرجة الأولى، ثم إذا احتاج الجمهور إلى ذلك الدليل بَسَطَهُ العلماءُ ويسَّروه حتى يقرِّبوه من إدراك الجماهير، وإلا فالجميع متفق على أن الدليل فوق مستوى العامة.

بل إن من الأدلة التي ارتضاها ابن رشد ما يحتاج كثير من الناس إلى توضيحه وتقريبه وتيسيره.

---

(١) تهافت التهافت (ص٢٥٩).

ومن المعروف أن التيسير والتقريب يكون على صور كثيرة، منها ما هو بالشرح والتفسير، ومنها ما يكون بالصياغة السهلة الإدراك، ومنها ما يكون بالترجمة من لغة إلى لغة أو لهجة يجيدها المخاطبون، وكل هذه الأنواع من التيسير كما تصدق على دليل الحدوث، تصدق على دليل الواجب والممكن، وعلى دليل العناية، مع اختلاف في مدى التيسير وسبله.



## الأصول التي يقوم عليها دليل الحدوث



قال ابن رشد:

«وأيضًا، فإن الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معًا، أعني: أن الجمهور ليس في طباعهم قبولها، ولا هي مع هذا برهانية، فليست تصلح لا للعلماء، ولا للجمهور، ونحن ننبه على ذلك بعض التنبيه، فنقول:

**إن الطرق التي سلكوها في ذلك طريقان:**

**أحدهما**: وهو الأشهر الذي اعتمد عليه عامتهم، ينبني على ثلاث مقدمات، هي بمثابة الأصول لما يرومون إنتاجه عنها من حدوث العالم.

**إحداها**: أن الجواهر لا تنفكُّ عن الأعراض، أي لا تخلو منها.

**والثانية**: أن الأعراض حادثة.

**والثالثة**: أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث، أعني: ما لا يخلو عن الحوادث هو حادث»[1].

١- بهذا النص يبدأ ابنُ رشد نقدَه دليل الحدوث لدى المتكلمين، أما النقود والمآخذ التي ذكرها ابن رشد قبل ذلك فلم تكن موجَّهة إلى دليل

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة (ص ١٣٨).

الحدوث، بل كانت موجَّهة إلى عقيدة حدوث العالم ذاتها، وكان ابن رشد يروم من وراء كل ما تقدم أن يثبت أن العالم قديم وليس حادثا.

فابن رشد في نقوده السابقة كان ينقد القول بحدوث العالم، ويحاول إبطال الاعتقاد به، وذلك عن طريق الادعاء بأن القول بحدوث العالم يترتب عليه محالات تتعلق بذات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ولا سبيل إلى الخلاص من هذه المحالات إلا بترك الاعتقاد بالحدوث، إلى الاعتقاد بالقدم.

ولقد أوفينا الكلام عن هذا في صفحات سابقة، فلا داعي لتكراره هنا [١].

٢- رغم أن ابن رشد قد وضع كتابه الذي نكتب عنه؛ لنقد الأدلة عند طوائف المسلمين، وهو يتكلم هنا عن الأشاعرة، وقد كان طبعيًّا أن يبدأ هنا بنقد دليل الحدوث عندهم، لكنه رغم ذلك آثر أن يقدِّم لذلك بنقد عقيدة الحدوث ذاتها، وذلك قبل أن يتكلم عن دليل الأشاعرة ناقدًا إياه، وكأنه أراد بذلك أن يهيىء القارئ ذهنيًّا ونفسيًّا لتقبُّل نقوده ضد دليل الحدوث، وفي نفس الوقت يضعِّف من دليل الحدوث قبل أن ينقده، وذلك بإظهار القضية المدلول عليها بمظهر التهافت والبطلان.

فابن رشد بدأ بنقد قضية الحدوث ذاتها قبل أن ينقد دليلها؛ ليظهر ضعفها، وتهافتها، بل وبطلانها، فيساعد بذلك على رفضها، حتى ولو كان دليلها قويًّا،

---

(١) المصدر السابق (ص٩٨-١٠٣).

ولعل ابن رشد كان يشعر سلفًا بضعف نقوده التي سيوجِّهها إلى الدليل، وأنها لا تكفي لإسقاطه، فساعد على ذلك بمحاولة إسقاط الموضوع نفسه.

٣- بدأ ابن رشد نقده دليل الحدوث بذلك النقد الإجمالي الذي ذكره قبل ذلك مرتين، وهو هنا يورده للمرة الثالثة.

**هذا النقد الإجمالي الذي يقوم على أمرين:**

**الأول:** أن دليل الحدوث يحتوي على تشعيبات وتفريعات كثيرة تجعل فهمه صعبًا لدى العلماء، فضلًا عن الجمهور.

**الثاني:** أن هذا الدليل رغم صعوبته، وعُسر فهمه هو دليل جدلي لا يؤدي إلى اليقين.

٤- هذا النقد الإجمالي الذي ذكره ابن رشد، قد أقامه الفيلسوف الناقد مقام الدعوى التي تحتاج إلى دليل، ثم جعل السطور التالية- التي سجَّلها نقدًا لدليل الحدوث- بمثابة الدليل على هذه الدعوى، فكل ما سيأتي من نقود ضد دليل الحدوث، فإنما هو بمثابة الأدلة التي يقيمها ابن رشد لإثبات صدق ما ادَّعاه من أن دليل الحدوث صعب الفهم، ولا يؤدي إلى اليقين.

٥- يقسم ابن رشد في بداية نقده دليل الحدوث الطرقَ التي استعملها الأشاعرة لإثبات حدوث العالم إلى طريقين:

**الطريق الأول:** وهو الطريق الأشهر الذي اعتمده المذهب، وهو الطريق الذي يعتمد على دليل الحدوث، وهو الطريق الذي نحن بصدد الكلام عنه الآن.

**الطريق الثاني**: وهو الذي يعتمد على دليل أبي المعالي، وسيأتي الحديث عنه- بمشيئة الله وحوله- بعد الانتهاء من الحديث عن دليل الحدوث.

٦- يبدأ ابن رشد نقده دليل الحدوث ببيان الهيكل الأساسي الذي يقوم عليه الدليل، فيذكر أن دليل الحدوث ينبني على ثلاث مقدمات، هذه المقدمات هي الأسس التي يقوم عليها إثبات أن العالم حادث.

**أما المقدمات الثلاث فهي على الترتيب:**

**الأولى**: أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض.

**الثانية**: أن الأعراض حادثة.

**الثالثة**: أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث.

هذه هي المقدمات كما ذكرها ابن رشد.

لكنا نلاحظ أنه قد أغفل مقدمة رابعة، وهذه المقدمة يأتي ترتيبها بالنسبة للمقدمات التي ذكرها ابن رشد في البداية، فمحلها قبل هذه المقدمات الثلاث، وهذه المقدمة هي: «العالم مكون من جواهر وأعراض».

**وعناصر الدليل الأربعة يأتي ترتيبها هكذا:**

**الأولى**: العالم مكون من جواهر وأعراض.

**الثانية**: الجواهر لا تنفك عن الأعراض.

**الثالثة**: الأعراض حادثة.

**الرابعة**: ما لا ينفك عن الحوادث حادث.

٧- لسنا ندري لِمَ أغفل ابنُ رشد ذكرَ هذه المقدمة، رغم أنه في نقوده الآتية سيوجه إليها نقودًا قاسية، وإن لم تكن موفَّقة.

ولعل السبب الذي من أجله أغفل ابن رشد ذكر المقدمة الأولى التي تقول: «إن العالم مكون من جواهر وأعراض، ولا ثالث لهما»، أنه مقتنع بهذا التقديم، وأن اعتراضاته فيما يأتي ستكون موجهة إلى الجوهر- وهو الذي يسمونه الجزء الذي لا يتجزأ- وأن هذا الجوهر مذكور في المقدمة الثانية، ففي ذكرها الكفاية.

٨- ورغم أن ابن رشد سكت عن المقدمة الأولى من الأربع مقدمات المذكورة، فإن ذلك لا يعني سلامتها من النقد؛ فإنه قد وجهت إليها نقود كثيرة، وجُلُّ هذه النقود موجَّه إلى دليل الحصر، وأن هناك مخلوقات في العالم لا يصدق عليها أنها جواهر أو أعراض على الصورة التي عرَّفوا بها الجوهر والعرض، مثل الملائكة والروح والنفس؛ فإنها مخلوقات في هذا العالم، وليس أحدها يصدق عليه أنه ينفك إلى أجزاء كل منها جوهر فرد، أو أن أحدها قائم بغيره.

فالمَلَك- على سبيل المثال- قائم بنفسه، فيكون حسب تقسيمهم جوهرًا، ويكون قابلًا للانقسام إلى أجزاء، كل منها ينقسم بالتالي إلى أجزاء، حتى نصل في النهاية إلى جزء لا يتجزأ، يكون هو الجوهر الفرد الذي يتحدثون عنه.

لكن الملائكة لا يصدق عليها ذلك، ومثل ذلك يقال في النفس أو الروح.

# نقد الأصل الأول لدليل الحدوث والرد عليه



**قال ابن رشد:**

«فأما المقدمة الأولى، وهي القائلة: إن الجواهر لا تتعرى من الأعراض، فإن عَنَوا بها الأجسام المشار إليها، القائمة بذاتها، فهي مقدمة صحيحة.

وإن عَنَوا بالجوهر، الجزء الذي لا ينقسم، وهو الذي يريدونه بالجوهر الفرد، ففيها شك ليس باليسير.

وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفًا بنفسه، وفي وجوده أقاويلُ متضادة شديدة التعاند، وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها.

وإنما ذلك لصناعة البرهان، وأهل هذه الصناعة قليل جدًّا» [(١)].

١- بدأ ابن رشد هنا يوجه نقده للمقدمة الأولى من المقدمات الثلاثة التي ذكرها، وذكر أنها الأساس الذي قام عليه دليل الحدوث عند الأشاعرة.

وهذه المقدمة تقول: «إن الجواهر لا تنفك عن الأعراض».

٢- يذهب ابن رشد إلى أن اسم الجوهر يصدق على شيئين:

**الأول:** الأجسام المشار إليها، ويقصد بها كل ما في هذا العالم من أشياء مادية محسوسة مرئية تصح الإشارة إليها، كزيد من الناس، وهذه الشجرة من

---

(١) المصدر السابق (ص١٣٨).

الأشجار، وذلك الحجر من الأحجار.

فكل هذه يصدق عليها أنها جواهر، أي: أجسام محسوسة.

**الثاني**: الجوهر الفرد، وهو الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الوحدة التي تتركب منها الأجسام، والتي إليها تنحل، وهي التي تظل الأجسام تنقسم ثم تنقسم حتى تصل إليها، وتنتهي عندها الانقسامات، فلا يكون بعدها انقسام.

فلفظة «جوهر» عند ابن رشد تصدق على هذين: على الجوهر الفرد الذي لا يقبل الانقسام، والذي تنتهي إليه الأجسام في انقساماتها، كذلك يصدق على الأجسام التي تتركب منه.

٣- بدهي أن هذين الشيئين اللذَين يصدق عليهما اسم الجوهر يختلفان في بعض صفاتهما، وأهم هذه الاختلافات- والذي يركز عليه ابن رشد في نقده- أن أحدهما محسوس ملموس، مشار إليه، حاضر ذهنًا وواقعًا، لا يقع خلاف على وجوده.

أما الآخر فهو غير مرئي، لا يقع تحت الحس أو المشاهدة، فوجوده مجرد استنتاج عقلي.

٤- يقرر المتكلمون في هذه القاعدة، أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض، وهم يعنون بذلك أن كل الجواهر متصفة بالأعراض، فلا يوجد جوهر يخلو من عَرَض على الإطلاق، فبين الجواهر والأعراض تلازُمٌ وجودي، أو في الوجود، فكل جوهر هو بالضرورة متصف بعرض من الأعراض.

وأقرب طريق لإثبات ذلك هو المداولة بين الأعراض المتقابلة، مثل: الحركة والسكون، فالحركة عَرَض، والسكون عَرَض، وكل جوهر من الجواهر هو بالضرورة إما ساكن وإما متحرك، فإذا كان ساكنًا كان متصفا بالعَرَض، وإن كان متحركًا كان متصفًا بالعَرَض، وفي كلا الحالين فالجوهر لا ينفك عن العَرَض، أو هو دائمًا متصف بالعَرَض.

ومن الواضح أن هذه القاعدة تصدق على كلا القسمين السابقين، فهي تصدق على الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ، كما تصدق على الأجسام المركبة من هذه الجواهر الفردة، فكل قسم من هذين القسمين يصدق عليه أنه متصف بالعرض، ولا يخلو من العرض أبدًا.

٥- يتلخص نقد ابن رشد في أنه لا يسلم بوجود الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ، فهو يسلِّم بصدق هذه القاعدة إذا أريد بالجوهر الأجسام المحسوسة المشاهدة.

أما إذا أريد بالجوهر، الجزء الذي لا يتجزأ، فإن ابن رشد لا يسلم بذلك، بناء على صعوبة إثبات وجود ذلك الجزء الذي لا يتجزأ.

وسيأتي فيحاول ابن رشد إقامة الدليل على استحالة إثبات وجود الجزء الذي لا يتجزأ.

۞۞۞

## نقد الدليل على إثبات الجزء الذي لا يتجزأ وتحقيقه



قال ابن رشد:

«والدلائل التي تستعملها الأشعرية في إثباته هي خطابية في الأكثر؛ وذلك أن استدلالهم المشهور في ذلك هو أنهم يقولون: إن من المعلومات الأول؛ أن الفيل مثلًا إنما نقول فيه: إنه أعظم من النملة، من قبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النملة، وإذا كان ذلك كذلك، فهو مؤلَّف من تلك الأجزاء، وليس هو واحدًا بسيطًا، وإذا فسد الجسم فإليها يَنْحَلُّ، وإذا تركَّب فمنها يتركَّب»[1].

١- بدأ ابن رشد في هذا النص يقيم الدليل على الدعوى التي سبق أن قدمها في النص السابق، ثم ذكرها في صدر هذا النص.

فقد ذكر في النص السابق، أن المقدمة الأولى من المقدمات الثلاث التي ذكر أن دليل الحدوث عند المتكلمين يعتمد عليها، وهذه المقدمة هي: «الجواهر لا تخلو عن الأعراض».

فقد ذكر هناك أن هذه القاعدة إذا أريد بالجواهر فيها الأجسام المحسوسة المشاهدة، فهي مُسَلَّمَة، وأما إذا أريد بها الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ فذلك ممنوع غير مُسَلَّم، لماذا؟

---

(١) المصدر السابق (ص١٣٩).

لقد ذكر ابن رشد أن وجود ذلك الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزَّأ محل شك، فوجوده غير مُسَلَّم.

وقد ذكر ابن رشد أن إثبات هذا الجوهر يقوم على أدلة خطابية، أي: أدلة لا تُكْسِب اليقين؛ لأنها لا تعتمد على الحجة المنطقية السليمة والسند العقلي الصحيح.

هذه دعوى ابن رشد فيما يخص هذه المقدمة، أن الأدلة التي يستند إليها المتكلمون في إثبات وجود الجوهر الفرد، هي أدلة خطابية غير برهانية.

٢- أخذ ابن رشد بعد ذلك يقيم الدليل على صدق دعواه هذه.

فذكر لنا استدلال المتكلمين الأشهر في إثبات وجود الجوهر الفرد.

ذلك الدليل يقوم على أساس الموازنة بين الفيل والنملة من حيث حجم كل منهما، فليس من شك في أن الفيل أكبر حجمًا من النملة، أو هو أعظم منها جسمًا.

وإذا كان الفيل أعظم حجمًا من النملة، فما مَرَدٌّ ذلك التفاوت في جسم الفيل عن جسم النملة؟

إن عظم جسم الفيل إنما قد أتى بسبب زيادة الأجزاء التي يتركب منها جسمه، على الأجزاء التي يتركب منها جسم النملة، فجسم الفيل- إذن- يزيد عن جسم النملة من حيث عدد الأجزاء التي يتركب منها كل منهما؛ إذ لا مفهوم لزيادة جسم عن جسم آخر إلا بزيادة تلك الأجزاء الذي يتركب منها الجسم

الأكْبَرَ عن الجسم الأقل، وإذا كان ذلك؛ فقد ثبت وجود الجزء الذي لا يتجزأ.

وثبت- أيضًا- بثبوته أن الأجسام التي نراها، سواء كانت عظيمة كجسم الفيل، أو ضئيلة كجسم النملة، إنما هي أجسام مركبة من أجزاء صغيرة، هي بمثابة اللَّبِنَات التي تبنى منها، وإذا انحلت تلك الأجسام فإنها تنحل إلى تلك الأجزاء التي تركبت منها.

٣- هذا الدليل الذي ذكره المتكلمون استدلالًا على وجود الجوهر الفرد، هو دليل- في واقع الأمر- برهاني، وليس خطابيًّا كما يدعي ابن رشد.

فإنه يقوم على بدهية التماثل في الأساس التركيبي لأجسام الكائنات الحية.

فكل الأجسام تتركب من وحدات متشابهة أو متماثلة، قد تزداد هذه الوحدات عددًا في بعض الأجسام، فتصير تلك الأجسام بتلك الزيادة أكبر حجمًا وأعظم ضخامة، وقد تقل هذه الوحدات في أجسام أخرى، فتصير أقل حجمًا.

وهذه حقيقة أكدتها تجارب العلماء واستقراءاتهم قديمًا وحديثًا.

أما ادعاء ابن رشد أن هذا الدليل خطابي، فلا يقوم على أساس منطقي، ولا يفيد يقينًا، فذلك ادِّعاء باطل، وسيأتي هو نفسه فيبطله فيما بعد.

٤- من الواضح أن هذا النقد موجه أساسًا إلى القول بوجود الجوهر الفرد، وأنه هو الأساس الذي تتركب منه كل مكونات هذا العالم.

وهذا الاعتراض كان يتطلب من ابن رشد أن يذكر المقدمة الأولى التي أهمل ذكرها من المقدمات الأربع، التي يتأسس عليها دليل الحدوث، حيث

ذكر ثلاثًا منها، وأغفل أولاها، وهي القائلة: «العالم مكوَّن من جواهر وأعراض» فإن الاعتراض الذي ذكره هنا كان أولى بأن يوجه إلى هذه المقدمة التي أغفلها، مِن أن يوجه إلى المقدمة التي ذكرها والتي تقول: «الجواهر لا تنفك عن الأعراض»، وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك.



## منشأ الخطأ في الدليل، وتحقيق ذلك



قال ابن رشد:

«وهذا الغلط إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة، فظنوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة، وذلك أن هذا يصدق في العدد، أعني أن نقول: إن عددًا أكثر من عدد، مِن قِبَل كثرة الأجزاء الموجودة فيه، أعني: الوحدات.

وأما الكَمُّ المتصل فليس يصدق ذلك فيه؛ ولذلك نقول في الكم المتصل: إنه أعظم وأكبر، ولا نقول: إنه أكثر أو أقل، ونقول في العدد: إنه أكثر أو أقل، ولا نقول: أكبر أو أصغر.

وعلى هذا القول فتكون الأشياء كلها أعدادًا، ولا يكون هناك عظم متصل أصلًا، فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها، ومن المعروف بنفسه أن كل عظم فإنه ينقسم بنصفين، أعني الأعظام الثلاثة التي هي: الخط، والسطح، والجسم [1]، وأيضًا، فإن الكم المتصل هو الذي يمكن أن يعرض عليه في وسطه نهاية يلتقي عندها طرفا القسمين جميعًا، وليس يمكن ذلك في العدد» [2].

١- بعد أن ذكر ابن رشد- في النص السابق- استدلال الأشاعرة على وجود

---

(١) هذه تعني في الهَنْدَسَة: الطول والعرض والعمق.

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة (ص١٣٩).

الجزء الذي لا يتجزأ وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد، أراد أن يبين لنا خطأ ذلك الاستدلال، وهو ما تناوله في النص الذي معنا.

٢- لعلنا على ذُكْرٍ من أن دليل المتكلمين على وجود الجوهر الفرد، إنما يقوم على أساس الموازنة بين جسم الفيل وجسم النملة، وأن التفاوت بين جسميهما إنما يرجع إلى أن جسميهما يتركبان من أجزاء صغيرة هي بمثابة الوحدات أو اللبنات، وأن هذه الوحدات متشابهة، وأن السبب في عظم جسم الفيل أن جسمه يتركب من عدد كبير من تلك الأجزاء، وذلك بخلاف جسم النملة، الذي يتركب من عدد أقل من هذه الوحدات؛ ولذلك كان صغيرًا ضئيلًا.

٣- يذهب ابن رشد إلى أن هذا الاستدلال من الأشاعرة خطأ، لماذا؟

لأن الأشاعرة اعتمدوا على أن الفارق بين جسم الفيل وجسم النملة إنما هو التفاوت في أعداد الوحدات التي يتركب منها كل من هذين الجسمين.

وهذا خطأ؛ لأن التفاوت العددي إنما يقع في الكمية المنفصلة، وليس في الكمية المتصلة، فالكمية المتصلة لا يحدث فيها زيادة ولا نقص في العدد، وإنما يحدث ذلك في الكمية المنفصلة.

من أجل ذلك وجدنا أن الكمية المنفصلة وحدها هي التي توصف بالكثرة أو القلة، فيقال فيها: كثير، أو قليل، أما الكمية المتصلة، فتوصف بأنها: أكبر أو أصغر، ولا يقال فيها: أكثر أو أقل، فالكثرة والقلة من صفات الكمية المنفصلة،

والكبر والصغر من صفات الكمية المتصلة.

لذا؛ فقد أخطأ الأشاعرة حين وصفوا جسم الفيل بأنه أكثر عددًا، وأن جسم النملة أقل عددًا، من حيث تلك الأجزاء التي لا تتجزأ، وإنما كان ذلك خطأ؛ لأن جسم الفيل وجسم النملة من الكميات المتصلة، وليسا من الكميات المنفصلة.

٤- المراد بالكميات المنفصلة هي الأعداد، أو الأشياء التي تتركب من وحدات بين كل وحدة وأخرى فاصل، وذلك يصدق في الأعداد كما ذكر ابن رشد ويصدق في كل ما ينطبق عليه العدد، ويستعمل فيه؛ من أجل ذلك قيل إنْ الكمية المنفصلة هي صناعة الأعداد، أي: المجال الذي تستعمل فيه الأعداد.

أما الكميات المتصلة فيراد بها الأحجام التي يكون بينها اتصال وتماسك، وليست وحدات يفصل بينها فواصل، وذلك كجسم الفيل، وجسم النملة وبقية الأجسام المتماسكة المتصلة أعضاؤها، فهذه كمية متصلة، وهذه لا توصف بأنها كثيرة، أو قليلة، لكن توصف بأنها عظيمة كبيرة، أو صغيرة ضئيلة.

٥- من هذا يتضح خطأ الأشاعرة في نظر ابن رشد؛ لأنهم وصفوا الكمية المتصلة بما توصف به الكمية المنفصلة، وبذلك خلطوا بين الكميتين، ولم يعتبروا بينهما فارقًا.

بل إنهم بذلك ألغوا وجود الكمية المتصلة، وجعلوا الأشياء كلها كمية منفصلة، وطبَّقوا الأعداد على كل شيء، وذلك خطأ واضح؛ فإن الأعداد لها مجالها الذي هو الكميات المنفصلة، وأما الكميات المتصلة فليس هذا مجالها،

وإنما مجالها صناعة الهندسة، فالهندسة هي التي تعمل في مجال الكميات المتصلة، وشتان ما بين المجالين.

٦- هذا نقد ابن رشد لاستدلال الأشاعرة على وجود الجزء الذي لا يتجزأ.

وهذا النقد فيه مغالطة واضحة.

فإن كل كمية متصلة هي بطبيعتها منقسمة، من حيث إنها قابلة للأبعاد الثلاثة التي هي: الطول، والعرض، والعمق، وهي التي عبر عنها ابن رشد بقوله «الخط والسطح والجسم».

وابن رشد نفسه قد اعترف بأن كل كمية متصلة إنما تنقسم إلى قسمين، حين قال: «ومن المعروف بنفسه أن كل عظم فإنه ينقسم بنصفين» (١).

وقد أقر ابن رشد ذلك بقوله: «وأيضًا، فإن الكم المتصل هو الذي يمكن أن يعرض عليه في وسطه نهاية يلتقي عندها طرفا القسمين جميعًا» (٢).

٧- إذا نحن عرفنا أن الكمية المتصلة هي قابلة للقسمة إلى نصفين، فإن كل نصف من النصفين يعتبر هو الآخر كمية متصلة على حدة.

وهذا يعني أن كل قسم هو قابل للقسمة إلى نصفين- أيضًا- باعتباره كمًّا متصلًا.

وهكذا فكل كمية متصلة تنقسم إلى قسمين، وكل قسم ينقسم هو- أيضًا- إلى قسمين، ويستمر الأمر في هذه التقسيمات التي تقع على الكم المتصل.

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة (ص١٣٩).

(٢) المصدر السابق (ص١٣٩).

٨ - وهذه التقسيمات التي تقع للكم المتصل، هي بين أمرين:

الأول: أن تستمر إلى غير نهاية، فيكون كل قسم قابلًا للقسمة إلى نصفين: ثم كل نصف يكون قابلًا للقسمة إلى نصفين، وهكذا إلى ما لا نهاية.

وذلك باطل؛ لأن الكم المتصل الذي يقع عليه التقسيم هو متناهٍ.

ولأنه متناهٍ يستحيل أن تنشأ عنه أقسام غير متناهية؛ فإن أجزاء المتناهي لا بد أن تكون متناهية؛ لاستحالة أن يشتمل المتناهي على اللا متناهي.

الثاني: أن تنتهي هذه التقسيمات إلى قسم لا ينقسم، وبوجود القسم الذي لا ينقسم، يثبت وجود الجزء الذي لا يتجزأ، فإن هذا هو ذاك، وبذلك يثبت وجود الجوهر الفرد، وهو المطلوب.

٩- هذا الذي ذكرناه من الرد على اعتراض ابن رشد سيأتي ويذكره ابن رشد في النص القادم.



## رجوع ابن رشد عن نقده السابق



قال ابن رشد:

«لكن يعارض هذا- أيضًا- أن الجسم وسائر أجزاء الكم المتصل يقبل الانقسام، وكل منقسم فإما أن ينقسم إلى شيء منقسم، أو إلى شيء غير منقسم.

فإن انقسم إلى غير منقسم، فقد وجدنا الجزء الذي لا ينقسم.

وإن انقسم إلى منقسم، عاد السؤال- أيضًا- في هذا المنقسم:

هل ينقسم إلى منقسم، أو إلى غير منقسم؟

فإن انقسم إلى غير نهاية، كانت في الشيء المتناهي أجزاء لا نهاية لها، ومن المعلومات الأُول أن أجزاء المتناهي متناهية»[1].

١- في هذا النص يرد ابن رشد على نقده السابق لاستدلال الأشاعرة على وجود الجزء الذي لا يتجزأ، ويبطل بنفسه النقد الذي وجَّهه إلى استدلال الأشاعرة.

وقد سبق أن نبهنا إلى أن ابن رشد سوف يتولى بنفسه إبطال الاعتراض الذي وجهه إلى استدلال الأشاعرة، وكنا نعني ذلك النص الذي معنا.

٢- وابن رشد كان قد اعترض على استدلال الأشاعرة، بأنهم خلطوا بين الكمية المنفصلة، والكمية المتصلة، وذهب إلى أن ذلك يبطل استدلالهم على

(١) المصدر السابق (ص١٣٩).

وجود الجزء الذي لا يتجزأ.

لكنه جاء هنا، ونقض ما بناه، وأثبت أن استدلال المتكلمين صحيح، وإذا كان ابن رشد قد أَقَرَّ بأن استدلال الأشاعرة صحيح؛ فإن ذلك إقرار منه بأن النقد الذي وجهه إلى استدلال الأشاعرة هو نقد يقوم على المغالطة والسَّفْسَطَة.

وبذلك ينقلب إليه الوصف الذي وصف به الأشاعرة، وهو المغالطة والخلط.

٣- نشأ الغلط عند ابن رشد من أنه اتهم الأشاعرة بأنهم استدلوا بالكم المتصل في موطن لا يصح فيه الاستدلال إلا بالكم المنفصل، ثم وَسَّع في هذا الاتهام وفَرَّع فيه.

ذلك في الوقت الذي يعرف أن الاستدلال الذي أقامه الأشاعرة يصلح فيه الاستشهاد بالكم المتصل، كما يصلح بالكم المنفصل دون أدنى فرق، كما عاد هو فيما بعد فأثبت ذلك.

٤- لسنا ندري ما هدف ابن رشد من ذلك؟

ماذا يبغي من توجيه نقد يقوم على مغالطة، ثم يأتي هو بعد أسطر قليلة، فيثبت خطأ النقد الذي وَجَّهَه، ويقر بصلاحية استدلال الأشاعرة؟

هل يقصد من وراء ذلك إلى مجرد التشويش على الأشاعرة، وذلك بذكر الاعتراضات الكثيرة على منهجهم، حتى ولو كانت اعتراضات باطلة تقوم على المنهج المغالطي السوفسطائي؟

أم أنه يريد إظهار براعته الجدلية وقوة عارضته في صناعة المنطق، حتى ولو

كان كل ذلك بدون جدوى وبلا حصيلة علمية معتبرة؟

الواقع أن ابن رشد هنا غير واضح، فقد وجَّه النقض، وفصَّله، وبذل جهدًا في صياغته، وشرحه، وتوضيحه، ثم كَرَّ عليه غيرَ بعيدٍ فأبطله، وعفى عليه.

لماذا؟

لعلنا نستطيع أن نفسر ذلك بعض تفسير بحول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في آخر الكتاب، عند تلخيصنا القواعد التي يقوم عليها المنهج النقدي عند ابن رشد.



## النقد الخامس للقول بالحدوث، والرد عليه



قال ابن رشد:

«ومن الشكوك المعتاصة التي تلزمهم أن يسألوا: إذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ، ما القابل لنفس الحدوث؟ فإن الحدوث عَرَض من الأعراض، وإذا وُجِد الحادث فقد ارتفع الحدوث؛ فإن من أصولهم أن الأعراض لا تفارق الجواهر، فيضطرهم الأمر إلى أن يضعوا الحدوث من موجود ما، ولموجود ما»[(1)].

١- نقد جديد يوجهه ابن رشد إلى منهج الأشاعرة في استدلالهم على وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

لكن ابن رشد هنا لا يوجه نقده إلى تلك المقدمة التي وعد بأن يبين لنا ما فيها مِن خَلَل وما يحوطها من شكوك، تلك المقدمة التي تقول: «الجواهر لا تتعرى عن الأعراض» بل يوجه نقده إلى القول بحدوث العالم دون المقدمات الثلاث التي سبق أن ذكرها.

وهذا يوضح لنا أحد الأسس التي يقوم عليها منهج ابن رشد في النقد، وهو التشويش على الخصم، سواء في ذلك ما يستند إلى الحق، وما يستند إلى الباطل، وتستثير قضيةُ الحدوثِ أشجانَه دائمًا، فيرجع إليها مفنِّدًا بين الحين

---

(١) المصدر السابق (ص١٣٩).

والحين، حتى ولو كان الحديث يدور حول موضوع آخر.

٢- لا يقال: إن الحديث ما يزال حول الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الذي كان ابن رشد يتكلم عنه في النقد السابق.

فإن ابن رشد هنا لم يتكلم عن الجزء الذي لا يتجزأ إلا لربط الحديث اللاحق بالسابق، لكن الحديث هنا عن قضية الحدوث، وقضية الحدوث لا تختص بالجزء الذي لا يتجزأ، بل هي قضية العالم كله، وسِيَّان ذلك الجزء الذي لا يتجزأ، والأجسام التي تتجزأ وتنقسم.

وقد كان حديث ابن رشد في النقد السابق عن الجزء الذي لا يتجزأ من حيث إثبات وجوده، والشكوك التي تحيط بذلك، لكنه هنا تَنَكَّبَ ذلك إلى الكلام في قضية الحدوث في عمومها، وإن كان قد مَثَّل لها بالجزء الذي لا يتجزأ.

٣- يبني ابن رشد نقده هذا على أساس أن المفعول لا ينشأ عن الفاعل، إلا بواسطة طرف ثالث هو الفعل.

فهناك في عملية الحدوث ثلاثة أصناف:

المحدِث - المحدَث- الإحداث.

فالمحدِث، أي فاعل الحدوث أو الإحداث، يوجد المحدَث، أي المفعول، بواسطة فعل ينشأ عنه، هو الإحداث.

وهكذا في كل واقعة فيها فاعل، ومفعول، هناك- لا بد- فعل متوسط بين الفاعل والمفعول، هذا الفعل صدر عن الفاعل ووقع على المفعول، وبهذا

الفعل صار الفاعل فاعلًا، والمفعول مفعولًا، وبدون ذلك الفعل لا يكون هناك فاعل ولا مفعول.

وقد حققنا ذلك في بعض نقود ابن رشد السابقة، وقلنا هناك: إن عملية «الضرب» تتطلب ثلاثة أصناف، أولها: الضارب، وثانيها: فعل الضرب الذي يصدر عن الضارب ويقع على المضروب: وثالثها: المضروب الذي يقع عليه فعل الضرب.

ففعل الضرب هنا هو متوسط بين الضارب والمضروب، وبه صار الضارب ضاربًا، والمضروب مضروبًا، وبدونه لا يكون هناك ضارب ولا مضروب.

٤- يركز ابن رشد نقده هنا على الفعل المتوسط بين الفاعل والمفعول، محاولًا أن يصل عن طريقه إلى نقض قضية الحدوث، أو إثارة الشك حولها.

يقول ابن رشد: إن الجزء الذي لا يتجزأ إذا كان حادثًا- على ما يرى الأشاعرة- فلا بد أن يكون قد حدث عن طريقِ فعلٍ هو: «الإحداث»، أو كما يعبر ابن رشد هو: «الحدوث»، هذا الفعل صدر عن الفاعل الذي هو، «المحدِث»، هذا الفعل الذي هو: «الإحداث» أو «الحدوث» هو عَرَض من الأعراض، وليس جوهرًا، وعلى ذلك لا بد أن يقوم بجوهر؛ لأن العَرَض لا يقوم بنفسه، وإنما يقوم بالجواهر.

من هنا يخلص ابن رشد إلى ما توهم أنه نقد أو شك- كما يقول- فيقول: إن فعل الحدوث إذا صدر عن فاعلٍ، الذي هو المحدث، فقد قام هذا الفعل-

الذي هو عَرَض- بالمفعول، وهو الجزء الذي لا يتجزأ، ويظل قائمًا بالجزء الذي لا يتجزأ، حتى يخرج إلى حَيِّز الوجود، ويوجد الجزء الذي لا يتجزأ، فيصبح موجودًا حادثًا.

بعد ذلك، أي بعد أن يوجد الجزء الذي لا يتجزأ، أين يذهب فعل «الحدوث» الذي صدر عن الفاعل؟

محال أن يظل فعل «الحدوث» أو «الإحداث» قائمًا بالجزء الذي لا يتجزأ بعد أن حدث فعلًا، وأصبح موجودًا.

لماذا؟

لأن فعل الإحداث لا يقوم بشيء إلا على سبيل إحداثه، وإيجاده، والجزء الذي لا يتجزأ قد حدث ووُجد فعلًا، وإذا قام به فعل الإحداث، فإنه سوف يحدثه مرة ثانية، بينما هو محدَث فعلًا، فيكون تحصيلَ حاصل، وهو باطل.

فأين يذهب فعل الإحداث، أو الحدوث بعد أن يوجد الجزء الذي لا يتجزأ؟ هذا معنى قول ابن رشد: «إذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ، ما القابل لنفس الحدوث؟»[1].

***

(١) المصدر السابق (ص١٣٩).

٥ - واعتراض ابن رشد يقوم على أمرين أساسيين، كلاهما مرفوض:

**الأول: قياس الشاهد على الغائب:**

فهو هنا يقيس فعل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ على أفعال خلقه، وذلك باطل؛ فإن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ حين يريد إيجاد شيء فيوجد ذلك الشيء، والمؤثر في وجود ذلك الشيء ليس فعلًا شبيها بأفعال العباد صدر عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ محتاجًا إلى قابل، ولكن المؤثر هو إرادة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، والإرادة كافية في إيجاد الشيء.

ويخطئ ابن رشد حين يتوهم أن إرادة الله وقدرته إنما تعملان عن طريق أفعال شبيهة بالأفعال الوسيطة التي تصدر عن الخلق.

وهذا الخطأ ناشئ- كما ذكرنا- من أن ابن رشد يقيس الغائب على الشاهد، أو يقيس أفعال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ على أفعال العباد، وهذا- في حد ذاته- خطأ فاحش، ثم إنه يتولد عنه أخطاء عديدة.

وإنه لأمر شديد الغرابة، أن يأخذ ابن رشد على المتكلمين أنهم يقيسون الغائب على الشاهد، وينعي عليهم ذلك في أكثر من مناسبة، ويرد إليه أكثر أخطائهم، ثم يأتي هو فيقع في عين ما أخذه على المتكلمين، ومَرَدُّ هذا أن ابن رشد يكيل بكيلَين ويستبيح المغالطة في سبيل الوصول إلى هدفه.

**الثاني: الاعتقاد بأن المادة قديمة:**

وابن رشد يؤمن هو وشيعته بأن المادة قديمة. وأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ إنما هو صانع في مادة موجودة دائمًا، ويزعمون أن الخالق -تعالى عما يقولون علوًّا

كبيرًا- لم يوجِد شيئًا من عدم، ولا يُذْهِب شيئًا إلى عدم.

وإنما كل شأنه أنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ يتصرف فيما هو موجود فعلًا، من جمع بين الصور والهيولَى، أو تفريق بين الصور والهيولَى؛ من أجل ذلك آثروا أن يطلقوا عليه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ اسم «الصانع»، رغم أنه لم يرد اسم- بهذه الصيغة- ضمن أسمائه الحسنى- تقدست- وهي- بإجماع أهل السنة- توقيفية.

ولأن ابن رشد يعتقد قِدَم المادة، ويؤمن بأن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا يوجِد من عدم، بل يصنع في مادة موجودة، فقد وقع في وهم التشبيه، حيث شبَّه أفعال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بأفعال العباد، وتوهم أن إيجاد الله شيئًا إنما يكون بفعل يصدر عن الله، ويقع على قابلٍ وجودي هو المادة الموجودة، وذلك وهم باطل.

فإن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ يريد الشيء، فيوجد الشيء، ولا يحتاج الأمر إلى فعل أو مجهود عضلي ونفسي كما هو شأن الخلق.

يقول سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ:

﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢].

وإرادة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ المعبَّر عنها بلفظة «كن»، ليست فعلًا ولا هي من قبيل الفعل الذي يتوهمه ابن رشد ويقصده هو وقبيله.

٦- وابن رشد يخطئ خطأً منطقيًّا بالغ الشناعة، وهو ليس خطأً، لكنه مغالطة وسفسطة متعمدّة.

ذلك أنه حين انتدب نفسه لمناقشة الأشاعرة آراءهم، فقد كان المنطق

السليم يُلزمه بأن يناقشهم انطلاقًا من مبادئهم هم وما يعتقدون، فذلك ما يباح له محاسبتهم على أساسه.

لكن ابن رشد هنا يعتمد المغالطة والسفسطة، فيناقش القوم انطلاقًا من مبادئه هو وعقيدته في قِدَم المادة، رغم أنه يعرف جيدًا أنهم يرفضون هذه العقيدة رفضا تامًّا، وأن الأمر عندهم أمر عقيدة ودين، وليس أمر جدال ومغالطة أو مغالبة.

إن ابن رشد هنا يصادر القضية كلها، حين يناقش القومَ بناءً على أن المادة قديمة، في حين أن هذا هو أساس الخلاف، وهو صلب الموضوع الذي يتحدث فيه ابن رشد.

٧- قول ابن رشد في النص: «فإن من أصولهم أن الأعراض لا تفارق الجواهر»[(١)]

ورد في مقام الاستدلال على صدق ما يقول، ولكن ابن رشد استعمل هذه العبارة، أو هذا المعنى، في غير ما وضع له.

وهذه العبارة تصدق في بعض الجوانب وتكذب في بعضها، فهي تصدق على معنيَين، وتكذب على مثلهما.

**أما المعنيان اللذان تصدق عليهما، فهما:**

**الأول:** أن الأعراض لا تفارق الجواهر، بمعنى أن الأعراض لا تقوم بذاتها، بل هي قائمة بالجواهر، ما دامت الأعراض موجودة، فالعرض لا يوجد منفردًا،

---

(١) المصدر السابق (ص١٣٩).

ولكنه يوجد قائمًا بالجوهر، وهذا معنًى صادق.

**الثاني:** أن الأعراض لا تفارق الجواهر، بمعنى أن الجواهر لا تخلو عن الأعراض، بل هي دائمًا متصفة بها، فلا يوجد جوهر إلا وهو متصف بالعَرَض، ومحال أن يخلو جوهر عن العرض، وقد سبق بيان ذلك بالتفصيل [(١)].

وهذا- أيضًا- معنًى صادق صحيح.

**وأما المعنيان اللذان تكذب فيهما فهما:**

**الأول:** أن الأعراض لا تفارق الجواهر، بمعنى أن الجوهر يظل ملازمًا لِعَرَض بعينه لا يفارقه أبدًا.

وهذا معنى غير لازم، فإطلاقه باطل، فالجوهر يكون متحركًا فيسكن، ويكون ساكنًا فيتحرك، ويكون أبيض فيصير إلى سواد، أو العكس.

**الثاني:** أن الأعراض لا تفارق الجواهر، بمعنى أنها لا تفنى، وذلك معنًى باطل.

فإن المشاهدة تدل على فناء العَرَض، وحلول غيره محلَّه، والمحل الواحد يكون قابلًا لكثير من الأعراض المتقابلة، ولا يمكن أن يتصف المحلُّ بعرض منها إلا إذا فني سابقه، وذلك كبياض الشَّعر يأتي من بعد سوادِه.

فإن سواد الشَّعر عَرَض، وحين يصير الشَّعر إلى البياض، فإن السواد يفنى، ومحال أن يظل السواد باقيًا؛ إذ يترتب على بقائه أحد أمرين كلاهما محال:

---

(١) راجع (ص ١١٨- ١٢٠).

أ- أن يكون السواد كامنًا في الشعر حال ظهور البياض فيه، وذلك باطل؛ فإن فيه اجتماع الضدين على محل واحد، وهو محال.

ب- أن يكون السواد قد انتقل إلى محل آخر، وذلك باطل أيضًا؛ إذ يترتب عليه قيام العَرَض بنفسه، حال انتقاله من المحل الأول إلى المحل الثاني، وقيامُ العَرَض بنفسه محال.



## النقد السادس للقول بالحدوث، والرد عليه



قال ابن رشد:

«وأيضًا، فقد يسألون: إن كان الموجود يكون من عدم:

فبماذا يتعلق فعل الفاعل؟

فإنه ليس بين العدم والوجود وَسَطٌ عندهم.

وإن كان ذلك كذلك، وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم، ولا يتعلق بما وُجد وفُرِغ من وجوده، فقد ينبغي أن يتعلق بذاتٍ متوسطةٍ بين العدم والوجود.

وهذا هو ما اضطر المعتزلة إلى أن قالت: إن في العدم ذاتًا ما، وهؤلاء- أيضًا- يلزمهم أن يوجِد ما ليس بموجودٍ بالفعل موجودًا بالفعل».

١- هذا النقد تكرار لبعض ما ساقه ابن رشد في النص السابق، وهو مبني على ذلك الوهم الذي لزم تفكير ابن رشد، والذي نشأ من قياسه الغائب على الشاهد، أو من تمثيله أفعال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بأفعال العباد.

وقد سبق أن ذكرنا أن فعل العبد لا بد أن يقع على قابلٍ وجودي، كالنجار يقع فعله على مادة موجودة هي الخشب، فتكون منه الصنعة التي يريدها.

٢- وابن رشد قد رسَّخ في وهمه أن فعل الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا يقع إلا على مادة موجودة، وإذن فلكي يفعل الله الخلق، لا بد من مادة موجودة يقع عليها فعل الخلق الذي صدر عن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وإلا استحال أن يصدر عن الله

الخلق، أو أن يخلق شيئًا، وهذا الوهم ناشئ من قياسِ ابن رشدٍ فعلَ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ على أفعال خلقه- كما ذكرنا- وناشئ أيضًا عن عقيدة ابن رشد في قِدَم المادة، وأنها قديمة أزلية، وأن فعل الله إنما يقع عليها، وأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا يخلق من عدم.

٣- وهذا مراد ابن رشد حين يسأل: «إذا كان الموجود يكون من عدم؛ فبماذا يتعلق فعل الفاعل؟»[١].

فهو يتساءل: إذا كان الموجود قد سُبق بعدم، أي: إذا كان العدم المحض سابقًا على وجود الموجودات، فبماذا يتعلق فعل الإيجاد الذي صدر عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ حين أراد إيجاد العالم؟ أي: ما القابل لذلك الفعل؟ وما الذي وقع عليه ذلك الفعل حين صدر عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

٤- يقول ابن رشد: إن فعل الفاعل لا بد أن يتعلق بشيء ما، وهذا الشيء: إما أن يكون العدم- مع التجوز في التعبير عن العدم بالشيء- وإما أن يكون هو الموجود.

ثم ينفي كلا الأمرين، فيقول إن الفعل لا يتعلق عندهم- يقصد الأشاعرة- بالعدم، وكذلك لا يتعلق بالموجود بعد أن صار موجودًا.

أما لماذا لا يتعلق الفعل بالعدم؟

---

(١) المصدر السابق (ص١٣٩).

فلأنه إذا تعلق الفعل بالعدم لزم عليه أمور كلها مرفوضة، أهمها:

**أولًا**: أن العدم ليس شيئًا حتى يتعلق به غيره، والفعل أمر وجودي، فكيف يكون المعدوم محلًّا يقوم به الموجود؟ وكيف يستند الأمر الوجودي إلى العدم؟

**ثانيًا**: في حال العدم تكون الأشياء- من حيث كونها معدومة- متساوية، لا تمييز بينها، وحين يتعلق فعل الفاعل بالعدم، ما الذي يجعل القابل للفعل شيئًا معينًا دون ما يقابله أو يضاده؟ ما الذي يجعل متعلق الفعل- على سبيل المثال- أبيض وليس أسود، طويلًا وليس قصيرًا، إنسانًا وليس حيوانًا؟ ما دام الفعل قد وقع على عدمٍ محضٍ تتساوى فيه كل المتقابلات، ولم يتعلق الفعل بشيء يجعله خاصًّا بقابلٍ للوجود دون آخر.

وأما لماذا لا يتعلق الفعل بما وُجِدَ وفُرِغَ من وجوده.

فلأن الفعل هو فعل الإيجاد، وإذا تعلق بما وجد فعلًا، فمعنى ذلك أنه سيوجده مرة ثانية، ثم ثالثة وهكذا، وإيجاد الموجود تحصيل حاصل، وهو باطل.

٥- هذا النقاش كله قائم على ما يتوهم ابن رشد من مماثلة فعل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لأفعال البشر، وذلك مرفوض، وهو أُسُّ البلاء عند الفيلسوف- كما سبق ونبَّهْنَا.

ونحن نذكِّر بما سبق أن ذكَّرنا به مرارًا، من أن فعل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا يشبه فعل البشر، ولا يشبهه فعلُ البشر، ولكن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يقول للشيء: كن؛ فيكون.

٦- يضيف ابن رشد إلى مغالطاته السابقة مغالطة أخرى، حيث يستدل على صدق ما ذهب إليه من ضرورة استناد الفعل إلى قابل، يستدل على الأشاعرة بما ذهب إليه فريق من المعتزلة، من أن هناك حالًا هي وسط بين

العدم والوجود، فتلك الحال لا هي موجودة ولا هي معدومة.

وذلك مذهب فريق من المعتزلة، وليس مذهب المعتزلة جميعًا، كما قصد أن يوهم الفيلسوف، بالإضافة إلى أنها مغالطة صريحة- كما قلنا- حيث يستدل على الأشاعرة بأقوال خصومهم، وذلك أمر مرفوض في منطق النُّقَّاد؛ فإن آراء المعتزلة لا تلزم الأشاعرة، ولا تقوم حجة عليهم.

٧- ورغم أن ابن رشد قد استدل برأي بعض المعتزلة في أن بين العدم والوجود حالًا ما، إلا أنه قد وجَّه النقد إلى هذا الفريق في عقيدته تلك، وذلك بقوله: «وهؤلاء أيضًا- يعني المعتزلة - يلزمهم أن يوجِد ما ليس بموجودٍ بالفعل موجودًا بالفعل» [(١)].

وهو يقصد بهؤلاء: المعتزلة، أو الفريق منهم الذي ذهب إلى أن هناك وسطًا بين الوجود والعدم، وقد وجه إليه ابن رشد النقد؛ بأن الحال التي هي وسط- فلا هي معدومة ولا هي موجودة- تلك الحال موجودة بالقوة، وليس بالفعل، فكيف ينشئ الموجود بالقوة موجودًا بالفعل، والموجود بالقوة أضعف حالًا؟ فهو ليس متصفًا بالوجود الفعلي، فكيف يمنح الوجودَ غيرَه وهو فاقدُه، وفاقد الشيء لا يعطيه.



(١) المصدر السابق (ص ١٣٩-١٤٠).

## نقد الأصل الثاني لدليل الحدوث، والرد عليه



**قال ابن رشد:**

«وأما المقدمة الثانية: وهي القائلة إن جميع الأعراض محدثة، فهي مقدمة مشكوك فيها، وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه في الجسم.

وذلك أَنَّا إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثة، وكذلك بعض الأعراض، فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما إلى الغائب.

فإن كان واجبًا في الأعراض أن ينقل حكم الشاهد منها إلى الغائب، أعني: أن نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها، قياسًا على ما شاهدناه- فقد يجب أن يفعل ذلك في الأجسام، ونستغني عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام.

وذلك أن الجسم السماوي- وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد- الشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه؛ لأنه لم يحس حدوثه لا هو ولا أعراضه.

ولذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته، وهي الطريق التي تفضي بالسالكين إلى معرفة الله بيقين، وهي طريق الخواص، وهي التي خص الله بها إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ في قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى:

﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ﴾ [الأنعام:٧٥].

لأن الشك كله إنما هو في الأجرام السماوية، وأكثر النُّظَّار انتهوا إليها، واعتقدوا أنها آلهة»[١].

١- بدأ ابن رشد في هذا النص نقده للمقدمة الثانية، من المقدمات الثلاث التي سبق أن ذكرها، وبيَّن أن دليل الحدوث عند المتكلمين يعتمد عليها.

وكان ابن رشد قد تكلَّم عن المقدمة الأولى من هذه المقدمات، وهي القائلة: «إن الجواهر لا تنفك عن الأعراض». [٢]

وحين انتهى من الكلام على المقدمة الأولى، انتقل هنا إلى الكلام على المقدمة الثانية القائلة: «إن جميع الأعراض محدثة».

٢- وقبل أن نشرح نقد ابن رشد على هذه المقدمة الثانية، نذكِّر بالهدف أو الفائدة التي من أجلها ذكر المتكلمون هذه المقدمات، وعن دور هذه المقدمات في دليل الحدوث، وسنوجز ذلك- من باب التذكرة فقط- حيث قد أوفينا الكلام عنه فيما سبق.

يؤمن الأشاعرة بأن العالم حادث، ولكي يثبتوا حدوث العالم لجأوا إلى عدد من المقدمات تؤدي في مجموعها إلى إثبات حدوث العالم، هذه المقدمات هي:

أ- العالم مكون من جواهر وأعراض.

---

(١) المصدر السابق (ص ١٤٠).

(٢) المصدر السابق (ص ١٣٧).

ب- الجواهر لا تخلو عن الأعراض.

جـ- الأعراض حادثة.

د- ما لا يخلو عن الحادث حادث.

ومنهج الأشاعرة هنا أنهم قسَّموا العالم إلى جواهر وأعراض، ثم أثبتوا حدوث الأعراض، ثم أثبتوا حدوث الجواهر، وذلك بواسطة حدوث الأعراض؛ وبذلك سَلِمَ لهم أن العالم حادث.

فالأشاعرة- إذن- أثبتوا حدوث الأعراض أولًا بذاتها.

ولكنهم لما أرادوا إثبات حدوث الجواهر، أو الأجسام، لم يثبتوا حدوثها بذاتها، بل استندوا في إثبات حدوثها إلى حدوث الأعراض.

٣- من هنا يأتي نقد ابن رشد للمقدمة الثانية التي أشرنا إليها، ونقده هذه المقدمة يقوم على أمرين:

الأول: أمر يخص هذه المقدمة.

الثاني: أمر يتصل بالمنهج الذي اتبعه الأشاعرة في إثبات حدوث العالم، فهو لا يخص هذه المقدمة، ولكنه يشمل المنهج كله بمقدماته الأربع.

٤- أما الأمر الأول: وهو الذي يخص هذه المقدمة، فيقوم على التشكيك في صدقها.

فالمقدمة تقول: «إن الأعراض كلها حادثة» [1] وابن رشد لا يسلِّم بذلك،

---

(١) أبكار الأفكار، للآمدي (٢/ ٣٣٠).

ويشكك فيه.

فكأنه يقول: ما الدليل على أن الأعراض جميعها حادثة؟

وما المانع من أن يكون بعضها قديمًا؟

والمتكلمون يستدلون على حدوث الأعراض بالمشاهدة، فنحن نشاهد الأعراض في حالة تغير دائم، من وجود إلى عدم، ومن عدم إلى وجود، فالشيء يكون أسود فيصير أبيض، ويكون ساكنًا فيتحرك، أو متحركًا فيسكن، ومثل ذلك في كل الأعراض، إذن فالأعراض جميعها حادثة.

لكن ابن رشد لا يعترض على هذا النوع من الأعراض التي هي الأعراض المشاهدة، بل يعترض ويشكك في الأعراض غير المشاهدة، فقد ذكر الأشاعرة أن الأجسام لا تخلو من الأعراض، فكل جسم متصف بالعَرَض، والسماء مليئة بالأجسام التي لا نراها، وإذا رأيناها فهي رؤية عن بُعد لا تمكننا من مشاهدة أحوالها بدقة، ولا تَتَبعُّها بعناية.

وإذا كان العالم يحتوي على أجسام لا نراها، وأجسام نراها لكنا لا نعرف أحوالها، وهذه الأجسام وتلك متصفة بأعراض.

فمن أين لنا المعرفة بأن تلك الأعراض حادثة؟ ولم لا تكون قديمة؟

يجيب المتكلمون على اعتراض ابن رشد، بأن الأعراض من النوع الواحد متماثلة، فما يصدق على بعضها يصدق على شبيهه؛ ومن هنا جاء الحكم على الأعراض غير المشاهدة بأنها حادثة؛ وذلك انطلاقًا من معرفتنا بحدوث ما

شاهدناه منها، فالحركة والسكون حادثان فيما نشاهد، فكذلك حكمهما فيما لا نشاهده، والألوان كذلك، كذلك كل الأعراض.

ويقول المتكلمون في ذلك: إن دليل الحدوث في الأعراض يأتي حصولًا وقبولًا.

والمراد بالحصول: أي حصول تغيرها، وحدوثها بالفعل فيما نشاهد من عالمنا.

والمراد بالقبول؛ أي قبول الأعراض فيما لم نشاهد، للأحوال التي ثبتت لما شاهدناه منها.

٥- من هذه النقطة يبدأ النقد الثاني لابن رشد، والذي يشمل منهج الأشاعرة في إثبات حدوث العالم.

يقول ابن رشد: ما الذي جعل الأشاعرة يثبتون حدوث الأجسام عن طريق حدوث الأعراض، وليس بدليل مستقل بها؟

إن الأشاعرة لم يستطيعوا إثبات حدوث الأجسام اعتمادًا على الأجسام بذاتها؛ لأن الأجسام ليست مقصورة على ما نراه في عالمنا الأرضي فقط، وهو ما نلمس حدوثه بالمشاهدة، لكن هناك أجسامًا وأفلاكًا علويَّة لا نراها، ولا نشاهد حدوثها؛ من أجل ذلك كان الاعتماد على الأجسام وحدها في إثبات حدوثها، استنادًا إلى ما نشاهد حدوثه في عالمنا الأرضي باطلًا، لماذا؟

لأن هناك أجسامًا في العالم العلوي لا تقع تحت المشاهدة، ومِن ثَم فلا نستطيع أن نحكم عليها بما حكمنا به على ما شاهدناه في عالمنا الأرضي.

يقول ابن رشد: إن الأمر في الأعراض مماثل تمامًا للأمر في الأجسام، فلم

نقلتم حكم المشاهد في الأعراض إلى الغائب عن المشاهدة؟ ولم تنقلوا حكم المشاهد في الأجسام إلى غير المشاهَد منها؟

إن الأعراض بعضها مشاهد وبعضها غير مشاهد، كما في الأجسام تمامًا، فما الذي جعل الأشاعرة يرفضون أن ينقلوا حكم المشاهد إلى الغائب في الأجسام؟ ويقبلون ذلك في الأعراض؟ مع أن الأمر في كلا الحالين واحد.

٦- ونستطيع أن نرد على ذلك من وجوه كثيرة، أهمها:

**أولًا:** أن التغير في الأعراض أسرع وأوضح، وبذلك تكون مشاهدة الحدوث فيها أيسر وأشهر، وفي نفس الوقت تكون أنفى للجدل واللجاج.

**ثانيًا:** أن الأعراض من النوع الواحد متماثلة، فما شاهدناه منها يماثل ما لم نشاهده، فنحن نشاهد حدوث الحركة وفناءها، وكذلك السكون، وكذلك الألوان، إلى آخر ما نشاهد من أعراض، وهذه تمُاثِل ما لم نشاهد من حركات الأفلاك العلوية التي لا نراها، ومن هنا صحَّ أن ينتقل حكم المشاهد منها إلى الغائب.

أما الأجسام فليست قبيلًا واحدًا، فالأجسام التي نشاهد حدوثها في عالمنا الأرضي هي مختلفةٌ عن الأجسام الفلكية، فليس يشبه جسم الحيوان أو النبات، جِرْم الشمس أو المشترى، من هنا كان غير مقبول -أو صعْبًا- أن ننقل حكم الشاهد منها إلى الغائب، إلا بقرينة أخرى، وتلك هي مقارنة الأجسام كلها وملازمتها للأعراض التي هي حادثة.

٧- ينتقل بعد ذلك ابن رشد فيشير لنا إلى المنهج الذي يراه سويًا في الاستدلال

على وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ومعرفته، فيدعونا إلى أن نقصر بحثنا وفحصنا الأجرام أو الأجسام السماوية، ليس في كونها حادثة أو قديمة، ولكن في التأمل في أمر حركتها، وما تنطوي عليه تلك الحركة من دقة بالغة، وعناية فائقة، وإبداع كامل، فإنك ترى الشمس في حركتها منضبطة على أفضل نَسَق يحفظ للكون نظامه وحياة مخلوقاته، ويحفظ عليهم منافعهم ومطاعمهم ومشاربهم، ومثل ذلك القمر وسائر الكواكب، وصدق الله العظيم:

﴿لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس: ٤٠].

ويستدل ابن رشد على صحة منهجه هذا بقصة الخليل إبراهيم- على نبينا وعَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ التي فصلها الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في سورة الأنعام، والتي بدأها ربنا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، بقوله:

﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ﴾ [الأنعام: ٧٥].

فقد رَجَعَ الحق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كون إبراهيم من الموقنين إلى رؤيته ملكوت السموات والأرض والتدبر في حركات الكواكب، ثم القمر، ثم الشمس.

٨- في نص ابن رشد عبارة تحتاج- في رأينا- إلى تصحيح، فهو يقول: «وأكثر النُّظَّار انتهوا إليها، واعتقدوا آنها آلهة»[(١)].

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة (ص١٤٠).

وذلك غير صحيح، والصحيح أن يقول: «وكثير من النُّظَّار انتهوا إليها».

ولعل ابن رشد أراد أن يوقِع في روع القارئ أن الفلاسفة ليسوا وحدهم الذين افتُتنوا في الأفلاك وأجرام السماء، فجعلوها وسائط، وأشركوها مع الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في تدبير الكون، لعله أراد أن يوهم القارئ أن الأكثرين من المفكرين على هذا النهج، ولكن ابن رشد- مخطئًا كان أو مغالطًا- يظل مجانبًا الصواب، غارقا حتى أذنيه في الضلال.



## نقد آخر للأصل الثاني، وتحقيقه
## والرد عليه وإثبات حدوث الزمان



قال ابن رشد:

«وأيضًا، فإن الزمان من الأعراض، ويعسر تصوُّر حدوثه؛ وذلك أن كل حادث فيجب أن يتقدمه العدم بالزمان، فإن تقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصور إلا من قبل الزمان»[1].

١- في هذا النص يوجه ابن رشد النقد إلى القول بحدوث الأعراض، ومثل ذلك سيفعل في النصوص التالية، محاولًا التشكيك في أدلة حدوث الأعراض، وبذلك يثبت أنها قديمة، أو أن بعضها يحتمل القدم، وإذا بطل الاستدلال على حدوث الأعراض، فقد بطل بالتالي الاستدلال على حدوث العالم جملة، فقد سبق أن أوضحنا أن الأشاعرة إنما يثبتون حدوث العالم عن طريق إثبات حدوث الأعراض، فإذا بطل إثبات حدوث الأعراض، بطل ما بني عليه وهو إثبات حدوث العالم، وذلك منتهى ما يسعى إليه ابن رشد، وقبيله من الفلاسفة.

٢- وقد بدأ ابن رشد نقوده ضد القول بحدوث الأعراض بالكلام عن الزمان

---

(١) المصدر السابق (ص١٤٠-١٤١).

باعتباره عَرَضًا من الأعراض.

وابن رشد يرى أن الزمان لا يمكن أن يكون حادثًا، لماذا؟

لأن كل حادث لا بد أن يتقدمه العدم بالزمان، بمعنى أن الزمان سابق على حدوث الأشياء الحادثة، فإذا قيل- على سبيل المثال-: إن الإنسان حادث، كان معنى ذلك أن وجوده مسبوق بالزمان، أو أنه قد مضى زمان لم يكن فيه موجودًا ثم وُجد، فالزمان- إذن- سابق على كل شيء حادث.

من هنا فقد ربط ابن رشد بين الزمان والعدم السابق على وجود الأشياء، فصار المعنى الذي يُفهم من تقدم العدم على الحادث، هو تقدم الزمان عليه، من حيث إن لفظة: «سبق»، أو «تقدم»، لا تفهم إلا من خلال الزمان.

٣- هذا كلام ابن رشد، وقد كان ابن رشد مستطيعًا أن يبني على ذلك فيقول: إذا كان الزمان حادثًا فقد وجب أن يسبقه زمان، وإذا كان الزمان السابق حادثًا -أيضًا- فقد وجب أن يسبقه زمان، ومثل ذلك يقال في كل زمان يسبق زمانًا، ويسير الأمر إلى الوراء بغير نهاية، أي: تسلسل إلى لا نهاية، وذلك باطل على مذهب الأشاعرة.

٤- هذا النقد من ابن رشد يعتبر مغالطة واضحة وساذجة، تضاف إلى سجل مغالطاته الكثيرة التي سبقت، وقلنا إنها مغالطة واضحة السذاجة؛ من حيث إن ابن رشد يغالط في معنى الزمان وما يراد منه؛ فالزمان عبارة عن مقدار حركة الأفلاك أو بعضها، فهو مرتبط بوجود الأفلاك التي هي جزء من هذا العالم، الذي يرى الأشاعرة أنه حادث وإذا كانت الأفلاك التي يقاس الزمان عليها، ويرتبط إليها، ولا يكون إلا بها حادثةً، فبالتالي يكون الزمان حادثًا.

والزمان في عالمنا يقوم على ليل ونهار، يكوِّنان اليوم، واليوم يقسَّم فتكون الساعات، ويُجمَع فتكون الأسابيع، والشهور والسنون.

فما الضابط في تقدير اليوم؟

إنه حركة الأفلاك: الشمس والأرض والقمر.

إن حركة هذه الأفلاك هي الضابط الذي يُضبط به تقديرُ اليوم والشهر والسنة، فإذا ما كانت هذه الأفلاك معدومة فكيف لنا بتحقيق الزمان؟ أيِّ زمان، إن الزمان حينئذ لا يكون له وجود.

إن الزمان مُرْتَبط بالأفلاك، وبدون الأفلاك لا يكون زمان، ولو أن الشمس وقفت في كبد السماء ولم تتحرك لتوقف الزمان عند هذه النقطة، ولم يكن هناك ظهر ولا عصر، ولا ليل، فالزمان هو مقدار حركة الأفلاك، وإذا كانت الأفلاك حادثة فالزمان حادث. وهذه بدهية من البدهيات عندنا، وقد بني الشارع العظيم أُمور عباداتنا عليها، كما ضربت بها المثل الآن، من ظهر وعصر، وكذلك الصيام والحج، كله مرتب بالزمان الذي هو حركة الأفلاك وليس يمكن أبدًا أن يكون زمان بدون أفلاك لأن الزمان هو مقدار حركة الفلك.

وعندنا الفلك الذي يرتبط به الزمان هو فلك الشمس.

والزمان مرتبط بها، فالفلك أصل، والزمان فرع عنه، وإذا كان الفلك حادثا، فالزمان كذلك، ولا يمكن أن يكون الأصل حادثا والفرع قديم.



# نقد ثالث للأصل الثاني وبيان الآراء في حقيقة المكان

قال ابن رشد:

«وأيضًا، فإن المكان الذي يكون فيه العالم- إذا كان كل متكوِّن بالمكان سابقًا له، يعسر حدوثه أيضًا؛ لأنه إن كان خلاء- على رأي من يرى أن الخلاء هو المكان- يحتاج أن يتقدم حدوثَه- إن فرض حادثًا- خلاءٌ آخر.

وإن كان المكان نهاية الجسم المحيط بالمتمكن- على الرأي الثاني- لزم أن يكون ذلك الجسم في مكان، فيحتاج الجسم إلى جسم، ويمر الأمر إلى غير نهاية، وهذه كلها شكوك عويصة»[1].

١- يريد ابن رشد هنا أن ينقض القول بحدوث العالم؛ بناءً على استحالة حدوث المكان.

٢- وقد ذكر ابن رشد أن ثَمَّة رأيين في تعريف المكان:

**الأول**: أن المكان هو الخلاء.

**الثاني**: أن المكان هو نهاية الجسم المحيط بالمتمكن.

٣- ويرى ابن رشد أن القول بحدوث المكان محال على كلا الرأيين.

أما استحالة حدوث المكان على الرأي القائل بأن المكان هو الخلاء؛ فلأن

---

(١) المصدر السابق (ص١٤١).

الخلاء إذا كان حادثًا، وجب أن يسبقه خلاء آخر؛ من حيث إن الخلاء حين حدوثه كان لا بد أن يحدث في مكان، أي خلاء آخر، فقد بينًّا أن المكان على هذا الرأي هو الخلاء، وإذا كان الخلاء الذي حدث محتاجًا إلى أن يسبقه خلاء آخر، فكذلك الخلاء الآخر، هو- أيضًا- في حاجة إلى أن يسبقه خلاء آخر، يحدث فيه؛ لأن الحادث إنما يحدث في مكان- كما بينًّا.

ويترتب على ذلك تسلسل باطل؛ ومِن ثَمَّ يبطل ما أدى إليه، وهو القول بحدوث المكان، ويلزم القول بقدمه.

وأما استحالة حدوث المكان على الرأي القائل بأن المكان هو نهاية الجسم المحيط بالمتمكن؛ فلأن المكان إذا كان جسمًا احتاج إلى مكان آخر يحلُّ فيه، وذلك المكان الآخر هو- أيضًا- جسم، فيحتاج إلى مكان آخر يحلُّ فيه، وهكذا يؤدي الأمر إلى التسلسل، وهو باطل، كما يؤدي إلى لا نهائية المكان.

٤- ونحن نرفض الرأي الثاني في تعريف المكان، ونختار القول بأن المراد بالمكان هو الخلاء.

ولا يترتب على ذلك احتياج الخلاء إلى خلاء آخر يحدث فيه، ثم هذا إلى خلاء ثالث، وهكذا.

ذلك؛ أن المراد بالخلاء هو الفراغ من الْحَالِّ، والفراغ ليس أمرًا وجوديًا يحتاج إلى محلٍّ يقوم به؛ فإن الخلاء هو الفراغ، والفراغ لا يحتاج إلى فراغ يقوم به.

ثم إن الخلاء كله شيء واحد، فلا توجد حواجز تحجز فراغًا عن فراغ، ولا توجد فواصل تقسِّم الفراغ إلى أنواع عديدة متحاجزة متمايزة، فكيف- والأمر كذلك- يقال: إن فراغًا محتاج إلى فراغ آخر يقوم به؟

٥- أقرب ما في هذا النص إلى الصواب، هو العبارة التي يقول فيها ابن رشد: «وهذه كلها شكوك عويصة»[1].

فقد صدق ابن رشد في أن هذه القضايا التي أثارها لا تعدو أن تكون مجرد تخيلات مفضية إلى شكوك، فهي- إذن- ليست نقودًا صحيحة تستند إلى حقائق، لكنها مجرد شكوك، وهي شكوك يسهل الرد عليها، والتخلص منها، فهي شكوك، لكنها ليست عويصة- كما ذكر ابن رشد.



(١) المصدر السابق (ص١٤١).

## نقد الرأي القائل بحدوث أعراض الأجرام السماوية من ابن رشد وتحقيق ذلك والرد عليه



قال ابن رشد:

«وأدلتهم التي يلتمسون بها بيان إبطال قِدَم الأعراض، إنما هي لازمة لمن يقول بقدم ما يحسُّ منها حادثًا، أعني من يقول إن أن جميع الأعراض غير حادثة.

وذلك أنهم يقولون: إن الأعراض التي يظهر للحس أنها حادثة، إن لم تكن حادثة، فإما أن تكون منتقلة من محل إلى محل، وإما أن تكون كامنة في المحل الذي ظهرت فيه قبل أن تظهر، ثم يبطلون هذين القسمين، فيظنون أنهم قد بينوا أن جميع الأعراض حادثة.

وإنما بان من قولهم أن ما يظهر من الأعراض حادثًا فهو حادث، لا ما لا يظهر حدوثه، ولا ما لا يُشَكُّ في أمره، مثل الأعراض الموجودة في الأجرام السماوية، من حركاتها وأشكالها وغير ذلك.

فتَئُول أدلتهم على حدوث جميع الأعراض إلى قياس الشاهد على الغائب وهو دليل خطابي، إلا حيث تكون النقلة معقولة بنفسها، وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب»[1].

١- يوجه ابن رشد نقده هنا إلى القول بقدم الأعراض- أيضًا- وهو هنا يركز نقده- ليس على القول بحدوث بعض الأعراض- بل على القول بحدوثها

---

(١) المصدر السابق (ص١٤١).

جميعها، فهو مقرٌّ بأن بعض الأعراض حادثة، وهي ما نشاهد حدوثه في عالمنا الأرضي.

ولكنه يعترض على تعميم الحكم بالحدوث على جميع الأعراض، ما شهدنا منها، وما لم نشاهد.

٢- ويذكر ابن رشد أدلة المتكلمين التي أثبتوا بها حدوث الأعراض، وقد سبق أن بينًّا هذه الأدلة، ونحن هنا نشير إليها في إيجاز؛ تمشيًا مع إيفاء النص حقه.

فالمتكلمون يقولون إننا نشاهد أعراضًا تحدث لم تكن، كالبياض يعقب السواد، أو الحركة بعد السكون، فالحركة متى حدثت بعد أن لم تكن:

إما أن تكون منتقلة من محل آخر إلى ذلك المحل الذي حدثت فيه، وذلك محالٌ؛ لأنه يترتب عليه أن العرض قام بنفسه في حال انتقاله من المحل الأول إلى المحل الثاني، وذلك محال.

وإما أن تكون الحركة كامنة في المحل قبل أن تظهر فيه، وذلك محال- أيضًا؛ لأنه يؤدي إلى اجتماع الضدين على محل واحد، حيث كان المحل ساكنًا قبل ظهور الحركة فيه.

٣- وابن رشد يرى أن هذه الأدلة إنما تلزم من ينفي الحدوث عن الأعراض جميعها، أما من يعترف بحدوث بعضها وهو ما شهد حدوثه بالفعل فهذه الأدلة لا تلزمه.

ويرى ابن رشد أن هذه الأدلة إنما تصلح لإثبات الحدوث للأعراض التي شاهدناها فقط، ولا يصح تعميمها بحيث تشمل ما لم يشاهد، كالأعراض التي هي للأفلاك والأجرام العلوية، فإننا لم نشاهد أعراضها، وليس لدينا دليل على

كون هذه الأعراض حادثة.

أما الاستدلال بحدوث الأعراض المشاهدة على حدوث الأعراض الغائبة عنا، فذلك قياس للشاهد على الغائب، وهي قاعدة باطلة.

وإنما تصح تلك القاعدة، أي: يصح أن نقيس الأعراض المشاهدة على الأعراض الغائبة، إذا أُتيح لنا الاطلاع على أحوال الغائب وفحصه، وتبينًا من فحصه أنه مماثلٌ تمامًا لهذا الشاهد.

أما وذلك لم يحدث لأنه مستحيل بالنسبة إلينا؛ فإن تعميم حكم المشاهد من الأعراض على ما لم يشاهَد منها، والحكم بحدوث تلك بناء على حدوث هذه، فذلك حكم باطل مرفوض.

٤- ولقد سبق وبينًا الأساس الذي بنى عليه المتكلمون تعميمَ الحكم في الشاهد على الغائب.

وقلنا: إن النوع الواحد من الأعراض متماثل، فالحركة- وهي عَرَض- إما أن تكون قديمة أو حادثة:

فإذا كانت قديمة لزم أن تكون كذلك في الشاهد والغائب جميعًا.

وإذا كان حادثة لزم أن يكون الأمر كذلك في كليهما- أيضًا.

أما وقد ثبت حدوثها بالمشاهدة، فإن ذلك الحكم يصدق على ما لم نشاهد؛ بناء على أن الحركة نوع واحد، ومثل ذلك يقال في كل الأعراض.



## نقد الأصل الثالث لدليل الحدوث وتحقيق ذلك والرد عليه



**قال ابن رشد:**

«وأما المقدمة الثالثة، وهي القائلة: إن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فهي مقدمة مشتركة الاسم، وذلك أنه يمكن أن تفهم على معنيين:

**أحدهما:** ما لا يخلو من جنس الحوادث، ويخلو من آحادها.

**والمعنى الثاني:** ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه، كأنك قلت: ما لا يخلو من هذا السواد المشار إليه.

فأما هذا المفهوم الثاني فهو صادق، أعني: ما لا يخلو عن عرض مشار إليه، وذلك العَرَض حادث؛ فإنه يجب- ضرورة- أن يكون الموضوع له حادثًا، لأنه إن كان قديمًا- فقط- خلا من ذلك العَرَض، وقد كنا فَرضناه لا يخلو؛ هذا خلف لا يمكن»[1].

١- يوجه ابن رشد نقده هنا إلى المقدمة الثالثة والأخيرة من المقدمات الثلاثة التي ينبني عليها استدلال المتكلمين على حدوث العالم، وهذه المقدمة هي: «ما لا يخلو عن الحوادث حادث».

٢- يؤسس ابن رشد نقده هذه المقدمة على التفرقة بين العَرَض المخصوص،

---

(١) المصدر السابق(ص١٤٢).

ومطلق العَرَض، فيذهب إلى أن المقدمة تعني: أن ما لا يخلو عن العرض الحادث فهو حادث، ثم يقول: إن المقدمة لم تبين لنا المراد من عبارة: «الحوادث»، أو «العرض الحادث»، الذي هو المراد منها؛ فإن لفظة: «الحوادث» تصدق على معنيين:

**الأول**: مطلق عَرَض، أو جنس العَرَض، فالمراد منها هنا: أيُّ عَرَضٍ كان، دون تحديدٍ أو تخصيصٍ لعرضٍ بعينه.

**الثاني**: العَرَض الخاص المعيَّن المشار إليه، كأن تقول: هذا السواد المشار إليه، أو هذه الحركة المحددة المحسوسة.

فليس المراد هنا مطلق عَرَض، بل عَرَض محدود مشار إليه.

٣- واضح أن المتكلمين لا يقصدون من قاعدتهم تلك- أو من هذه المقدمة- المعنى الثاني الذي هو العَرَض المخصوص المشار إليه، وإلا لصارت المقدمة خاصة ببعض الأعراض دون البعض الآخر، وبذلك لا تؤدي إلى النتيجة المرادة، وهي حدوث جميع الأعراض، وبالتالي حدوث جميع الأجسام المتصفة بتلك الأعراض.

٤- وابن رشد يسلِّم بصدق المقدمة إذا أريد بها المعنى الثاني، وهو العَرَض الخاص المشار إليه.

فإذا أشرت إلى خاص قائلًا: إن ذلك حادث، وإن ما لا يخلو عنه فهو حادث، كان ذلك مسلَّم الصدق عند الفيلسوف، ولا مشاحة فيه.

٥- وابن رشد لا يكتفي بالتسليم بصدق هذا المعنى فقط، بل إنه يقيم الدليل على صدقه.

فيذكر أن العَرَض الحادث إذ اتصف به جسم على صفة الدوام، ولم يخل عنه في وقت من أوقات وجوده، كان ذلك الجسم حادثًا؛ لأنه إن كان الجسم قديمًا، فإن ذلك يعني أنه قد تعرَّى عن الاتصاف بذلك العرض الحادث في بعض حالات وجوده، وقد قلنا: إنه لم يخل عنه أبدًا، وذلك خلف باطل.

أما لزوم تخلي الجسم عن الاتصاف بالعَرَض لو كان الجسم قديمًا؛ فلأن الجسم لو كان قديمًا وكان متصفا بالعَرَض دائمًا، للزم أن يكون العَرَض قديمًا أيضًا وقد قلنا: إنه حادث؛ وذلك أيضًا خلف باطل.

فبان من ذلك صدق المقدمة: «أن ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث».



## نقد القاعدة القائلة: «إن ما يتوقف وجوده على انتهاء ما لا ينتهي لا يوجد» وتحقيق ذلك والرد عليه



**قال ابن رشد:**

«وأما المفهوم الأول- وهو الذي يريدونه- فليس يلزم عنه حدوث المحلِّ، أعني: الذي لا يخلو من جنس الحوادث؛ لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد- أعني: الجسم- تتعاقب عليه أعراض غير متناهية، إما متضادة، وإما غير متضادة، كأنك قلت: حركات لا نهاية لها، كما يرى كثير من القدماء في العالم أنه يتكون واحدًا بعد آخر.

ولهذا لما شعر المتأخرون بوهي هذه المقدمة، راموا شَدَّها وتقويتَها بأن بيَّنوا-في زعمهم- أنه لا يمكن أن تتعاقب على محلٍّ واحد أعراضٌ لا نهاية لها.

وذلك أنهم زعموا أنه يجب عن هذا الموضع ألا يوجد منها في المحلِّ عَرَضٌ ما مشار إليه إلا وقد وجدت قبله أعراض لا نهاية لها، وذلك يؤدي إلى امتناع الموجود منها- أعني: المشار إليه- لأنه يلزم ألا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له، ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضي، وجب ألا يوجد هذا المشار إليه، أعني: المفروض موجودًا.

**مثال ذلك:** أن الحركة الموجودة اليوم للجِرْم السماوي، إن كان قد وُجِد

قبلها حركاتٌ لا نهاية لها فقد كان يجب ألا توجد، ومثَّلوا لذلك برجل قال لرجل: «لَا أُعْطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها»، فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه»[1].

١- يتابع ابن رشد هنا الكلام على القاعدة التي تقول: «إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث»، وقد سبق أن ذكر في النص السابق أنها مقدمة مشتركة الاسم، بمعنى أنه قد يراد بها معنيان:

المعنى الأول: ما لا يخلو من عَرَض بعينه، مشار إليه.

وقد ذكر الفيلسوف أنه إن أريد بالقاعدة: ما لا يخلو عن عرض بعينه، أو من حادث بعينه، محدد مشار إليه؛ فالقاعدة صحيحة، وهو مسلِّم بصدقها، ولا اعتراض له عليها.

المعنى الثاني: ما لا يخلو من جنس الحوادث.

أما إذا أريد بالقاعدة هذا المعنى فذلك مرفوض، ولا يلزم عنه حدوث المحل، والقاعدة هنا غير صادقة، وقد أخذ ابن رشد هنا يبين وجهة نظره في بطلان القاعدة، إذا ما أريد بها المعنى الثاني.

ونلاحظ أن ابن رشد يؤكد هنا على بطلان القاعدة فيما أريد بها المعنى الثاني؛ لأنه يعرف أن مراد المتكلمين من القاعدة، ليس المعنى الأول، بل

---

(١) المصدر السابق (ص١٤٢).

المعنى الثاني، وقد نبه هو إلى ذلك بقوله: «وأما المفهوم الأول، وهو الذي يريدونه، فليس يلزم عنه حدوث المحل، أعني: الذي لا يخلو من جنس الحوادث»[١].

٢- أراد ابن رشد أن يقيم الدليل على أن: ما لا يخلو من جنس الحوادث ليس يلزم أن يكون حادثًا، أو كما هي عبارته: «فليس يلزم عنه حدوث المحل»[٢]، فذكر أن الجسم يمكن أن تتعاقب عليه أعراض لا متناهية، كَأَنْ يكون أبيض، ثم يصير أسود، أو أحمر، أو أصفر، أو يكون متحركًا ثم يصير ساكنًا، ثم يتحول إلى الحركة، يقول ابن رشد: إنَّ تتابع الأعراض على المحل الواحد، أي: الجسم، لا توجب أن يكون محلها -أي: الجسم- حادثًا.

لماذا؟

لجواز أن تكون هذه الأعراض متتابعة على هذا الجسم تتابعًا لا نهائيًّا، من جهة الماضي، فيكون الجسم قديمًا، ولكن الأعراض تتعاقب عليه، ما مِن عَرَض إلا وقبله عَرَض، بلا نهاية.

٣- وابن رشد يستدل على صحة رأيه هذا، بأن كثيرًا من القدماء يرى أن العالم قديم وأنه يتكون - أي: يوجد- بصورة متعاقبة، واحدًا يليه واحد، وهكذا.

والفيلسوف هنا يقصد بالكثير من القدماء قبلَه وشيعته، وعلى رأسهم

---

(١) المصدر السابق (ص١٤٢).

(٢) المصدر السابق (ص١٤٢).

أستاذه أرسطو، فهؤلاء يرون أن العالم قديم، وأن الإنسان قديم، وأن العالم تَكَوَّن أو وُجِدَ متعاقبًا، فالحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، وهكذا تتعاقب الموجودات بلا بداية.

٤- ويريد ابن رشد أن يُدخل في روعنا أن كلامه هذا مقبول في العقل والمنطق؛ وذلك عن طريق الإيحاء إلينا بأن المتأخرين من المتكلمين قد شعروا بأن تلك المقدمة ضعيفة واهية، فأرادوا تقويتها وشدَّها، فذكروا أن المحلَّ الواحد لا يمكن أن تتعاقب عليه أعراضٌ لا نهاية لها.

ولا يفوت ابن رشد أن ينبه إلى أن هذا زعمٌ من المتكلمين غير مقبول.

٥- ثم يذكر ابن رشد دليل المتكلمين على صدق هذه القاعدة التي اعتبرها زعمًا مرفوضًا، وهي: «أن المحل الواحد لا يمكن أن تتعاقب عليه أعراض لا نهاية لها»[1].

والمتكلمون يستدلون على صدق هذه القاعدة، بأنه إذا تعاقب على المحل الواحد أعراض لا نهاية لها من جهة الماضي، لزم من ذلك ألا يوجد في ذلك المحل عَرَض واحد منها.

لماذا؟

لأن العَرَض الأخير، لا يمكن أن يلحق بالمحل، أي: يتصف به المحل، إلا

(١) المصدر السابق (ص١٤٢).

إذا انقضت قبله أعراضٌ متتاليةٌ لا نهاية لها، وما لا نهاية له لا ينقضي.

إذن؛ فهذا العَرَض الأخير لا يمكن أن يتحقق، ولا يمكن أن يتصف به المحل.

**وتصوير هذا الدليل:**

أن كل عرض من الأعراض تالٍ لعَرَض سابق عليه، ويتلوه عَرَض لاحق له، وهذا يعني أن كل عَرَض لا يمكن أن يوجد بالمحل، إلا إذا انقضى العرض السابق له، وكذلك العرض السابق عليه، لا يمكن أن يوجد إلا إذا انتهى العرض السابق له، وهذا يعني أن أي عرض من الأعراض لا يمكن أن يتحقق وجوده بالمحل إلا إذا انقضت كل الأعراض السابقة عليه.

وإذا كانت الأعراض السابقة عليه لانهاية لها، فإنه لا يمكن أن يوجد؛ لأن ما لا نهاية له لا ينقضي أو لا ينتهي.

وإنما استحال أن ينقضي ما لا نهاية له؛ لأن انقضاءه أو انتهاءه يعني أنه محدود محصور، وكونه محدودًا محصورًا يعني: أنه متناه، والفَرْض أنه لا متناهٍ، هذا خلف.

٦- وابن رشد ينقل إلينا المثال الشهير الذي ضربه المتكلمون توضيحًا لتلك القاعدة، فقد مثَّل المتكلمون لذلك برجلٍ قال لآخر: «لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لانهاية لها»، فهذا الرجل لا يمكن أن يعطي الآخر الدينار أبدًا.

لماذا؟

لأن إعطاءه الدينار يتوقف على انقضاء ما لانهاية له، وما لا نهاية له لا ينقضي[١].

**٧- في هذا النص عدة مغالطات أتىٰ بها الفيلسوف، نشير إليها:**

**الأولىٰ**: أن الفيلسوف استدل على خطأ المتكلمين في قاعدتهم تلك، وعلى بطلان القاعدة، بأن كثيرًا من القدماء يرون أن العالم قديم، وأنه يتكون واحدًا بعد آخر.

وذلك استدلال باطل؛ فإنه لا يجوز أن تستدل على الخصم بما يرفضه.

كيف، ولو كان الخصم قد سلَّم بذلك لانتهى الخلاف كله، ولما كان هناك داعٍ لهذه المعركة التي نصبها ابن رشد.

وبدهي أنه لا يُستدل على الأشاعرة برأي أرسطو وتلامذته ممن يقولون بِقِدم العالم، ووجودِه على التتابع أو التعاقب.

**الثانية**: ذكر ابن رشد أن المتأخرين من المتكلمين شعروا بأن تلك المقدمة التي هي: «أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث» مقدمة ضعيفة وواهية؛ لذا فقد رغبوا في تقويتها بمقدمة أخرى وهي: «لا يمكن أن تتعاقب على المحل الواحد أعراض لانهاية لها»، والواقع أن هذه مغالطة أخرى.

فإنه على الرغم من أن هذه القاعدة بدهية الصدق- بعد التسليم بحدوث

---

(١) سبق أن تناولنا هذه القاعدة بالشرح والتحليل، وطبقناها على دورات الفلك.

الأعراض، وسنبين ذلك فيما بعد فإن هذه القاعدة لا تعتبر تقوية للمقدمة السابقة ولا شدًّا لها؛ فإن اعتبارها كذلك يوهم أن في هذه القاعدة ما ليس في السابقة، أو أنها تضيف معنًى جديدًا إلى السابقة، وليس الأمر كذلك؛ فإن القاعدة التي ذكر ابن رشد أن المتكلمين أرادوا أن يقوُّوا بها المقدمة السابقة، هي متضمَّنة في تلك المقدمة، ولازمة عنها، فهي لا تضيف جديدًا، وإنما تعتبر توضيحًا لبعض ما يلزم عن المقدمة السابقة.

**وتوضيح ذلك**: أن المقدمة التي معنا تثبت حدوث الأجسام بناءً على لزوم اتصافها بالأعراض الحادثة، وعدم خلوها عنها.

وإذا ثبت حدوث الأجسام؛ انتفى- ضرورة- أن يتعاقب عليها أعراض لا نهاية لها؛ إذ كيف تكون الأجسام متناهية في الوجود وتتصف بأعراض لا متناهية؟

**الثالثة**: وتلك هي المغالطة الهامة، والمغالطة تكمن في عبارته التي يقول فيها: «لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد- أعني: الجسم- تتعاقب عليه أعراض غير متناهية»[1].

فهو هنا يريد أن يقول: إن الأجسام قديمة، والأعراض حادثة، وهذه الأعراض ليست قديمة بقدم الجسم؛ لأنها تتعاقب على الجسم، العَرَض يتلو العَرَض، فالسابق يفنى، ويحدث بعده اللاحق، ثم يفنى، وهكذا.

فالفيلسوف يسلِّم بحدوث الأعراض، ويسلِّم- كذلك- بأن الأجسام لا تخلو

---

(١) المصدر السابق (ص١٤٢).

عنها، لكنه- مع ذلك- يتمسك بقِدَم الأجسام، وذلك عن طريق القول بتعاقُب الأعراض على الأجسام تعاقبًا لا نهائيًّا، وهذه مغالطةٌ واضحة، وما أظنها تخفى على ابن رشد الفيلسوف؛ فإن الجسم إذا لم يكن حادثًا، وتعاقبت عليه أعراضٌ غير متناهية من جهة الماضي، لزم من ذلك أن تكون الأعراض قديمة.

لماذا؟

لأنه إذا كانت الأعراض متعاقبة على الجسم بلا نهاية من جهة الماضي، لزم أن تكون هذه الأعراض لا بداية لها.

وإذا لم تكن لها بداية، لزم أن تكون قديمة.

وإذا كانت قديمة انتفى أن تكون جميعها حادثة.

وقد سبق وسلَّمنا بأنها حادثة.

وهذا خلف.

ولا يقدح في ذلك التفرقة بين عين العَرض، وجنس العرض، أو عرَض بعينه مشار إليه، وأعراض تتعاقب وتتوالى.

فإننا قد أثبتنا أن العرض حادث، وهذا يعني ألا يكون شيء منه قديمًا؛ لا فردًا ولا جنسًا؛ فإن الجنس ينضوي تحته أنواع أو أفراد.

**وإذا ما قلنا**: إن الجنس قديم، فكأننا قلنا: إن الأفراد قديمة، أو إن بعضها قديم.

اللهم إلا إذا زعم الفيلسوف أنه لا علاقة بين أفراد العرض، وجنس العرض، وذلك مرفوض.

فثبت ما قلناه، وبطل ما ذهب إليه الفيلسوف.



## نقد المثال الذي ضربه المتكلمون لتلك القاعدة، وتحقيقه



قال ابن رشد:

«وهذا التمثيل ليس بصحيح؛ لأن في هذا التمثيل وضع مبدأ ونهاية، ووضع ما بينهما غير متناهٍ؛ لأن قوله واقع في زمان محدود، وإعطاءه الدينار يقع- أيضًا- في زمان محدود، فاشترط أن يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه أزمنة لانهاية لها، وهي التي يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها، وذلك مستحيل، فهذا التمثيل بيِّن من أمره أنه لا يشبه المسألة الممثَّل بها» [1].

١- يشير الفيلسوف إلى المثل الذي نقله عن المتكلمين، والذي أردوا أن يوضحوا به استحالة أن تتعاقب على المحل الواحد أعراض لا نهاية لها.

وقد سبق أن شرحنا هذا المثل وأوضحناه على الصفحات السابقة، فلا حاجة للكلام عليه.

٢- يذهب الفيلسوف إلى أن التمثيل غير دقيق، فالتمثيل لا ينطبق على المسألة الممثَّل لها؛ فإن المثل المضروب، يضع بداية ونهاية، ثم يحصر بينهما أحداثًا لا نهاية لها.

فالبداية هي قوله: «لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية

---

(١) المصدر السابق (ص١٤٢-١٤٣).

لها»، فهذا القول هو البداية، أو الزمان الذي وقع فيه هذا القول هو البداية.

وأما النهاية فهي المرتبطة بإعطائه الدينار، أو الزمن الذي وعد بأن يعطي الرجل فيه الدينار، وهو الزمن الذي يلي الانتهاء من إعطائه دنانير لا نهاية لها.

وبين البداية والنهاية- وهي فترة زمنية محصورة- اشترط أن توجد أزمنة لا نهاية لها، وهي تلك الأزمنة التي سوف يستغرقها إعطاؤه دنانير لا نهاية لها.

ومن الواضح أن ذلك مستحيل.

والاستحالة هنا مقصورة على التمثيل، ولا تتعداه إلى الحالة الممثل لها.

لماذا؟

لأن التمثيل -كما قلنا- لا ينطبق على الممثل له، أو لا يشبه الممثل له، فهو تمثيل مع الفارق- كما يقولون- هذا ما ذهب إليه الفيلسوف.

٣- من الواضح أن الفيلسوف قد وُفِّق في إظهار الفرق بين المثل الذي ضرب المتكلمون والقضية الممثَّل لها.

وقد وُفِّق الفيلسوف حين ربط الأحداث بالزمان أو ربط بين الدنانير والأزمنة التي يقع فيها الإعطاء، وقد أحسن الفيلسوف استغلال هذه النقطة حين عبر عن الأحداث بالأزمنة التي تقع فيها تلك الأحداث، أو عبر عن الدنانير بالأزمنة.

ذلك على الرغم من أن المثل لم يتحدث عن الزمان، ولم يتناول أزمنة، ولكنه تكلم عن أحداث، غير مأخوذ فيها الإعطاء، وقد أحسن الفيلسوف

استغلال هذه النقطة حين عبر عن الأحداث بالأزمنة التي تقع فيها تلك الأحداث، أو عبَّر عن الدنانير بالأزمنة.

ذلك على الرغم من أن المثل لم يتحدث عن الزمان ولم يتناول أزمنة، ولكنه تكلم عن أحداث، غير مأخوذ فيها اعتبار الزمان، وتقسيمه إلى كم منفصل يتلوه كم منفصل يتلوه كم ثالث، وهكذا بعدد ما يعطي من دنانير، وهذا- كما قلنا- ذكاء من ابن رشد وإن كان يحمل في طياته نوعًا من المغالطة، وذلك في وضعه الزمان مكان الأحداث التي تقع فيه.

٤- لكن المغالطة الواضحة في كلام الفيلسوف تكمن في قوله: «لأن في هذا التمثيل وضع مبدأ ونهاية، ووضع ما بينهما غير متناه»[١].

فابن رشد يدعي أن المثل قد وضع بداية ونهاية، كل منهما محددة بزمان معين، وإذا كانت البداية والنهاية محددتَين، فقد صار ما بينهما محدودًا محصورًا متناهيًا، فاشتراط وقوع أحداث أو أزمنة لا متناهية في ذلك الزمن الذي جعلناه محدودًا متناهيًا أمر باطل، وشرط غير مقبول، وهو بالتالي يؤدي إلى بطلان المثل المضروب، هذا كلام ابن رشد، لكنه كلام مرفوض؛ فإن المثل وضع بداية، ولكنه لم يضع نهاية محددة؛ فالبداية في المثل محددة بقول الرجل للآخر: «لا أعطيك هذا الدينار...»، فهذا القول وقع في زمان محدد معروف.

(١) المصدر السابق (ص١٤٢-١٤٣).

لكن المثل لم يشتمل على نهاية محددة معروفة، بل النهاية فيه- وهي إعطاء الرجل الدينار للرجل الآخر -غيرُ محددة، ولا مرتبطة بزمان محصور.

لماذا؟

لأن النهاية في المثَل معلقة على الفراغ من إعطائه دنانير لا نهاية لها، أي: أن النهاية معلقة على انقضاء ما لا يتناهى، فهي- إذن- ليست محددة بزمن،، وإنما محددة بانقضاء ما لا يتناهى.

وبذلك يعود الأمر إلى أصل القضية.

فإذا كان ما لا يتناهى ينقضي، فقد عرفنا نهاية المثل، وهو عند انقضاء ما لا يتناهى.

وأما إذا كان ما لا يتناهى لا ينقضي، فإن المثل لا تكون له نهاية؛ لأن النهاية فيه قد عُلِّقت على مستحيل، وهو انقضاء ما لا ينتهي.

٥- بذلك يظل المثل صحيحًا لا غبار عليه، وتتضح المغالطة في كلام الفيلسوف.



## تقرير عقيدة ابن رشد في أزلية العالم وأبديته



قال ابن رشد:

«وأما قولهم: إن ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده، فليس صادقًا في جميع الوجوه؛ وذلك أن الأشياء التي بعضها قبل بعض توجد على نحوين:

إما على جهة الدور.

وإما على جهة الاستقامة.

فالتي توجد على جهة الدور؛ الواجب فيها أن تكون غير متناهية، إلا أن يعرض عنها ما ينهيها.

مثال ذلك: أنه إن كان شروق فقد كان غروب، وإن كان غروب فقد كان شروق، فإن كان شروق فقد كان شروق.

وكذلك، إن كان غيم فقد كان بخار صاعد من الأرض، وإن كان بخار صاعد من الأرض فقد ابتلَّت الأرض، وإن كان ابتلَّت الأرض فقد كان مطر، وإن كان مطر فقد كان غيم، فإن كان غيم فقد كان غيم.

وأما التي تكون على الاستقامة؛ مثل كون الإنسان من الإنسان، وذلك الإنسان من إنسان آخر، فإن هذا إن كان بالذات، لم يصح أن يمرَّ الأمر إلى غير

نهاية؛ لأنه إذا لم يوجد الأول من الأسباب لم يوجد الأخير.

وإن كان هذا بالعَرَض، مثل أن يكون الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسان الذي هو الأب، وهو المصور له، ويكون الأب إنما منزلته منزلة الآلة من الصانع، فليس يمتنع- إن وجد ذلك الفاعل يفعل فعلًا لا نهاية له- أن يفعل بآلات غير متناهية متبدِّلة أشخاصًا لا نهاية لها.

وهذا كله ليس يظهر في هذا الموضع، وإنما سقناه ليعرف أن ما توهم القوم من هذه الأشياء أنه برهان فليس برهانًا، ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور، أعني: البراهين البسيطة، التي كلف الله بها الجميع من عباده الإيمانَ به.

فقد تبين لك من هذا أن الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية»[1].

١- بهذا النص ينهي ابن رشد نقده دليل الحدوث، وقد آثر أن ينهي حديثه عن دليل الحدوث بتقرير لعقيدة الفلاسفة.

ولعل الفيلسوف أراد أن يوحي إلى القارئ انهيارَ عقيدة الحدوث ودليلها، وانتصار الاعتقاد بالقِدَم، فختم نقده منهج الأشاعرة ودليل الحدوث، بإثبات عقيدة الفلاسفة، كأنه بذلك يقرر أن نتيجة النقاش الذي طال هي اندحار عقيدة المتكلمين، وانتصار عقيدة الفلاسفة.

من أجل ذلك؛ نراه هنا يختم القضية كلها بتقرير عقيدة الفلاسفة، رغم أنه

(١) المصدر السابق (ص ١٤٣-١٤٤).

يعترف بأن المجال هنا ليس مجال تقرير عقيدة الفلاسفة، وإنما هو مجال نقد دليل الحدوث، ومنهج الأشاعرة.

٢- وابن رشد يقرر هنا- وهو يحرر عقيدته هو وشيعته- أمرين على جانب كبير من الأهمية والخطر، فهو يقرر:

أولًا: أن العالم قديم، وليس حادثًا، فهو لا أول له.

ثانيًا: أن العالم أبدي لا يفنى، فهو لانهاية له؛ بناء على أن الحركة الدورية يجب أن تكون غير متناهية- كما سيأتي بيان ذلك.

٣- ولكي يبين الفيلسوف عقيدته في أزلية العالم وأبديته، فقد ذكر أن الأشياء التي بعضها قبل بعض، توجد على نحوين:

الأول: أن توجد على جهة الدور.

الثاني: أن توجد على جهة الاستقامة.

٤- فأما الأشياء التي توجد على جهة الدور: فإن الفيلسوف يراها أبدية لا تفنى، وأن حركتها لا نهائية، ليس من جهة الماضي فقط، بمعنى أن تكون أزلية، بل من جهة المستقبل أيضًا، وبذلك يضيف إلى عقيدته في أزلية العالم اعتقاده في أبديته.

وعبارة الرجل واضحة في ذلك، ويزيدها وضوحًا وتحديدًا المثال الذي ضربه توضيحًا لعقيدته تلك.

يقول الفيلسوف: «فالتي توجد على جهة الدور، الواجب فيها أن تكون غير

متناهية، إلا أن يعرض عنها ما ينهيها»[١].

والعبارة واضحة في أن التي على جهة الدور، لا نهاية لها، والرجل لا يجعل «لا نهائيتها» احتمالًا، بل يجعلها أمرًا واجبًا لا ناقض له.

ثم هو يمثل لذلك بالشروق والغروب، وهما شاهدا الحركة الدورية لأفلاك مجموعتنا الشمسية، وهو يربط بين الشروق والغروب، ثم بين الشروق والشروق، ربطًا محكمًا غير قابل للنقض أو الانفكاك، وانظر إلى عبارته حين يقول: «مثال ذلك: أنه إن كان شروق فقد كان غروب، وإن كان غروب فقد كان شروق، فإن كان شروق فقد كان شروق» [٢].

فهو يذهب إلى أنه إن كان شروق فلا مناص من أن يكون بعده غروب، وإن كان غروب فلا مناص من أن يكون بعده شروق، والنتيجة أنه إن كان شروق، فلا بد من أن يتلوه شروق آخر، وهكذا.

محال- إذن- أن يكون شروق ليس بعد غروب، أو أن يكون غروب ليس بعده شروق.

وإذا كان ذلك محالًا، فقد استحال انتهاءُ العالم، وثبت بقاؤه بقاءً أبديًا.

أما قول الفيلسوف: «إلا أن يعرض عنها ما ينهيها»[٣]، فذلك تعليق باطل؛

---

(١) المصدر السابق (ص١٤٢-١٤٣).

(٢) المصدر السابق (ص١٤٣).

(٣) المصدر السابق (ص١٤٢).

لأنه تعليق على محال، فلا عبرة به.

وقد كان يمكن أن تكون هذه العبارة ذات قيمة تذكر، لو أنه جعل ما ينهيها عارضًا عن غيرها، وليس عارضًا عنها، فلو أن عبارته كانت: إلا أن يعرض عن غيرها ما ينهيها- لكانت العبارة جديرة بالنظر، ولكانت قد خفَّفَت هونًا ما من الاعتقاد بِالأَبَدِيّة.

لماذا؟

لأن الأشياء التي تأتي على جهة الدور، كحركة الفلك من الشروق إلى الغروب، ومن الغروب إلى الشروق، هذه الأشياء ليست علة ذاتها، وإنما هي معلولة لغيرها، فالفيلسوف يطلق على إلهه اسم: «المحرك الأول»، وعن المحرك الأول تتحرك سائر المتحركات.

فالحركة الدورية هي معلولة لغيرها، وإذا كانت معلولة لغيرها، استحال أن يصدر عنها ما يغيِّر من نظامها الذي نشأ عن علَّتها.

فقد بان لنا أنه يستحيل أن يصدر عنها ما يغير من حركتها أو ينهيها، وبذلك صار تعليق نهايتها على عروض شيء عنها تعليقًا باطلًا، لا غناء فيه.

فهذه عقيدة الرجل في أبدية العالم.

وأما نحن فنقول: إن كان شروق فقد يكون غروب وقد لا يكون، وإن كان غروب فقد يكون شروق وقد لا يكون.

فنحن نؤمن بقول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ﴾ [إبراهيم: ٤٨]

ونؤمن بقول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ ﴿١﴾ وَإِذَا ٱلْكَوَاكِبُ ٱنتَثَرَتْ ﴿٢﴾ وَإِذَا ٱلْبِحَارُ فُجِّرَتْ ﴿٣﴾ وَإِذَا ٱلْقُبُورُ بُعْثِرَتْ ﴿٤﴾ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ﴾ [الانفطار:١– ٥].

والحق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يقول:

﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ ﴾ [يونس: ٢٤].

وأَمْر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ إذا أتى ليلًا، فقد كان غروب لا يتلوه شروق، وإذا أتى نهارًا، فقد كان شروق بلا غروب.

٥- وأما الأشياء التي توجد على جهة الاستقامة؛ فتلك التي يثبت بها الرجلُ أزليةَ العالم، حين يذهب إلى أن الأشياء التي تأتي على جهة الاستقامة، ليس يمتنع أن تتسلسل إلى غير نهاية في الماضي، إذا كان الفاعل من خارج السلسلة، وكان أفراد السلسلة بمنزلة الآلات والمواد التي يعمل فيها صنعته.

وإذا كان ذلك؛ فليس يمتنع أن يخلق هذا الفاعل أشخاصًا لا نهاية لها، مثل أن يكون الإنسان من الإنسان، وذلك الإنسان من إنسان آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية.

يقول الفيلسوف: «وإن كان هذا بالعرض، مثل أن يكون الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسان الذي هو الأب، وهو- أي: الفاعل الآخر- المصور

له، ويكون الأب إنما منزلته منزلة الآلة من الصانع، فليس يمتنع إن وجد ذلك الفاعل يفعل فعلًا لا نهاية له، أن يفعل بآلات غير متناهية متبدلة أشخاصًا لا نهاية لها»[١].

وقول الفيلسوف: «فليس يمتنع... أن يفعل بآلات متبدلة أشخاصًا لا نهاية لها» يفيد الأزلية ويفيد الأبدية أيضًا، فإن الفيلسوف أطلق في قوله: «لا نهاية لها» ولم يحدد الماضي أو المستقبل.

٦- قد سبق أن ذكرنا أن هذا الذي ذكره الفيلسوف في هذا النص لا يسير على خطٍّ واحد مع ما سبق من نقود لمنهج الأشاعرة ودليل الحدوث، فهو- إذن- لا يلزم الأشاعرة بأي نوع من الإلزامات.

٧- ولا يفوتنا أن ننبه إلى أمرين، وقع فيها الفيلسوف ابن رشد دون وعي منه:

الأول: أن التمثيل بالشروق والغروب للدور تمثيل غير دقيق؛ فإن الدور هو ما عاد فيه الأخير إلى الأول، وبذلك يسمى دورًا.

والشروق الذي يعود بعد الغروب هو غير الشروق الذي كان قبل الغروب، فليس عينَه، حتى يقال: إنه عاد فدار، ولكنه غيره، والدليل على ذلك أن زمان الشروق التالي هو غير زمان الشروق السابق، ولو كان عين السابق، لكان زمانُه عينَ زمانِه.

---

(١) المصدر السابق (ص١٤٢-١٤٣).

والحق أن ذلك تسلسلٌ، لا دَوْرٌ؛ فإن الشروق يعقب الغروب، ثم يعقب الشروقَ غروبٌ آخر، ثم يعقب الغروبَ شروقٌ آخر، وهكذا في تسلسل يسير في خط مستقيم إلى الأمام.

فكيف يكون دورًا؟

الثاني: ضعف العبارة وركاكتها في قول الفيلسوف: «... إن ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده»[1].

ولا يخفى ما في العبارة من تضارب بين اسم إن وخبرها؛ إذ منطوقها: «إن ما يوجد... لا يمكن وجوده»؛ فهي عبارة في غاية الضعف والركاكة، وقد كان على الفيلسوف أن يعمد إلى عبارة سليمة مقبولة مثل: إن الأشياء التي يتوقف وجودها على انتهاء ما لا ينتهي لا يمكن أن توجد، أو: إن ما يتوقف وجوده على وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن أن يوجد.



(١) المصدر السابق (ص١٤٣).

## قواعد المنهج عند ابن رشد

إن حديثَنا عن المنهج عند ابن رشد هو حديثٌ عن أهم الأسس التي تحكم الفيلسوف في اتجاهه الفلسفي.

وليس من شك في أن معرفةَ هذه الأسس التي يقوم عليها منهج ابن رشد جديرةٌ بأن تضع أيدينا على مفتاح شخصيته، وتوضِّح لنا ما يتصل بهذه الشخصية من جوانب ومواقف، فهي توضح لنا موقفه من الفلسفة، وموقفه من الدين، وموقفه من الطوائف الأخرى من الفلاسفة ومن المتكلمين، ومن الصوفية، ومن الفقهاء، كما تفسر لنا الأسلوب المختلف في تعامله مع هذه الطوائف.

وفي حديثنا عن منهج ابن رشد، نرى من المفيد أن نقسم هذا المنهج إلى منهجين: منهج عام، ومنهج خاص.

**أما المنهج العام**: فهو المنهج الفلسفي الذي يحتوي أهم القواعد والأسس التي تقوم عليها فلسفة ابن رشد بصورة عامة وشاملة.

**وأما المنهج الخاص**: فهو المنهج النقدي الذي ينتهجه الفيلسوف في نَقْدِه خصومه ومخالفيه.

وقد آثرنا أن نفرد المنهج النقدي للفيلسوف بحديث خاص؛ لأنه المقصد الأول الأهم الذي وضعنا هذا الكتاب من أجل تحليله وتوضيحه.

أولاً: المنهج الفلسفي لابن رشد:

يقوم منهج ابن رشد في فلسفته على عدة قواعد أساسية، بعضها أصل، وبعضها فرع، وهي كلها تترابط ترابطًا قويًّا لتشكِّل في النهاية منهج الفيلسوف، وأهم هذه القواعد:

**١ - وجوب التفلسف، أو كما يطلِق عليه: «النظر العقلي» أو «القياس العقلي»:**

فقد بين الفيلسوف في رسالته: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» أن التفلسف أو النظر العقلي واجب، دعا إليه الشرع في قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ ﴾ [الأعراف: ١٨٥].

فإن هذه الآيةَ نصٌّ في الحث على النظر في جميع الموجودات.

ثم يستدل الفيلسوف على وجوب استعمال القياس العقلي، الذي هو أساس التفلسف بقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ ﴾ [الحشر: ٢].

فإن الاعتبار المذكور في الآية الكريمة، ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، وهذا هو القياس، وهو المسمى برهانًا.

وقد عني الفيلسوف بالرد على كل الاعتراضات التي يمكن أن توجَّه إلى القول بوجوب التفلسف، أو القياس العقلي [١].

---

(١) راجع (ص ٥٥) من هذا البحث.

٢- وجوب النظر في فلسفة الأقدمين، والاعتبار بها، والإفادة منها:

فبعد أن أوجب ابنُ رشدٍ التفلسفَ، أخذ يمهِّد الطريق أمام الفلسفة اليونانية، وهي الفلسفة المعتبرة عنده، وبخاصة الفلسفة الأرسطية؛ لذلك قرر الرجل وجوب النظر في فلسفات الأقدمين، والاعتبار بها.

وحتى لا يُعترض على الفيلسوف بأن فلاسفة الإغريق كفار، فكيف يأخذ المؤمن عن الكافر، وبخاصة في أمور العقائد في الله، والكون والإنسان؟

فقد ذكر الفيلسوف أن الانتفاع بآراء الأقدمين، وأفكارهم أمر واجب، لا فرق في ذلك بين أن يكون السابقون مؤمنين أو كفارًا.

يقول الفيلسوف في ذلك: «وإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي، فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من تلقاء نفسه وابتداءً على جميع ما يحتاج إليه من ذلك، فبيِّنٌ أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله مَن تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركًا لنا أو غير مشارك في الملة؛ فإن الآلة التي تصح بها التذكية، ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة، أو غير مشارك»[١].

وقد أوفينا الكلام في هذا الموضوع على صفحات سابقة من هذا البحث[٢].

---

(١) فصل المقال (ص٢٥).

(٢) راجع صفحة (٥٧-٥٨).

**٣- وضع الفكر الفلسفي في منزلة أسمى من الوحي:**

فقد قرر الفيلسوف أنه إذا ما تعارض الوحي مع نتائج التفلسُف، وجب أن نؤول الشرع حتى يتفق مع نتائج التفلسف.

فهو يُخضع الوحيَ للفكر الإنساني، ويضع فكر أرسطو في منزلةٍ دونها منزلةُ كتاب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وسنة رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

**٤ - قانون التأويل:**

فلكي يخدم الفيلسوفُ عقيدتهَ في تنزيه الفكر الفلسفي عن الخطأ، وإخضاع الوحي لفكر أرسطو وشيعته، فقد ذهب إلى أن تأويل الوحي واجب، إذا لم يتوافق مع العقل.

فإذا ما تساءلنا عن ضابط التأويل وحدوده، فإن الرجل يجيب بأن التأويل واجب وضروري، ولا ضابط له إلا أن يسير الشرع في ركاب الفكر الإنساني، فإذا ما وافق الشرع الفكر الإنساني- أو بالأحرى فلسفة أرسطو وشيعته- أبقينا عليه، ليس لأنه صحيح في ذاته، بل لموافقته فكر الفلاسفة، أما إذا خالف الشرع فكر الفلاسفة، هنالك يجب تأويله حتى يتفق مع هذا الفكر [١].

**٥- مراتب الناس من حيث فهم مرامي الكلام، وإدراك ما تنطوي عليه الألفاظ من دلالات:**

فالفيلسوف يقسِّم الناس إلى ثلاثة أصناف.

---

(١) راجع صفحة (٥٦-٦٠).

«صنف ليس هو من أهل التأويل أصلًا، وهم الخطابيُّون، الذين هم الجمهور الغالب.

وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون.

وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون»[١].

**٦- مراتب الكتب التي يضعها الفيلسوف للناس:**

والفيلسوف يصنف الكتب التي تكتب للناس إلى أصناف ثلاثة؛ تبعًا لأصناف الناس ومراتبهم التي أثبتناها في الفقرة السابقة، فهناك كتب لأهل البرهان، وهذه الكتب الواجب فيها أن تشتمل على التأويلات الموصلة إلى الحق بيقين.

وهناك الكتب التي توضع لأهل الجدل، الذين لا يحصل لهم اليقين إلا عن هذا الطريق.

وهناك صنف ثالث من الكتب، وهي الكتب التي توضع للعامة من الناس الذين لا يؤمنون إلا عن طريق الموعظة الخطابية، فالواجب ألا يكون في هذه الكتب إلا المواعظ والخطب والشعر، وهي الأساليب التي تؤثر في عامة الناس.

والصنف الثاني والثالث من هذه الكتب يجب ألا يصرح فيه بشيء من التأويل فإن الذين يطَّلعون على هذه الكتب من الجدليين والخطابيين لا تحتمل طبيعتهم التصريح بالتأويلات، وإذا ما صرَّحنا لهم بالتأويلات فإنه يخشى أن يؤدي بهم ذلك إلى أن يكفروا بالشرع؛ وذلك لقصر همتهم، وضعف قريحتهم

---

(١) المصدر السابق (ص٥٨)، والفيلسوف يريد بالجدليين: علماء الكلام، وبالبرهانيين: الفلاسفة.

عن الفهم والإدراك والوصول إلى مستوى أهل البرهان.

ولقد أخطأ أبو حامد الغزالي حين تكلم عن البراهين والتأويلات في كتبٍ طرحها للعامة، فكَثُر بسبب ذلك الفساد، يقول ابن رشد: «وأما من كان من غير أهل العلم، فالواجب في حقه حملها على الظاهر، وتأويلها في حقه كفر؛ لأنه يؤدي إلى الكفر؛ ولذلك نرى أن مَن كان مِن الناس فرضه الإيمان بالظاهر، فالتأويل في حقه كفر؛ لأنه يؤدي إلى الكفر، فمن أفشاه له من أهل التأويل، فقد دعاه إلى الكفر، والداعي إلى الكفر كافر؛ ولهذا يجب ألا نثبت التأويلات إلا في كتب البراهين، لأنها إن كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان، وأما إذا أُثبتت في غير كتب البراهين، واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية، أو الجدلية، كما صنعه أبو حامد، فخطأ على الشرع، وعلى الحكمة»[١].

٧- **لا تناقض بين الدين والحكمة أو الفلسفة:**

فالفيلسوف يرى أن الدين حق، وأن الفلسفة حق، وأن الحق لا يضاد الحق، وإذن فالدين لا يعارض الفلسفة، ولا تعارضه الفلسفة، وليس بينهما انفصال، بل بينها اتصال محكم، وفي هذا جاء عنوان الرسالة التي كتبها الفيلسوف ليوضح هذه القضية: «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال».

وليس هذا رأي ابن رشد فقط، بل هو رأي الفلاسفة الذين سبقوه.

لماذا؟

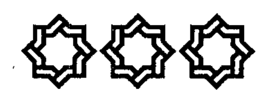
(١) المصدر السابق (ص٥٢).

لأن هؤلاء الفلاسفة ولدوا مسلمين، ثم لما اطلعوا على فلسفة الإغريق فُتِنُوا بها إلى حَدِّ الإيمان بها، واعتناق مبادئها وقضاياها، ربما أقوى من اعتناق واضعيها أنفسهم لها.

ولقد وجد الفلاسفة الإسلاميون تناقضًا واضحًا في كثير من القضايا بين الدين والفلسفة، ولم يكن يسيرًا أن يتخلصوا من أحدها؛ من هنا جاءت حركة التوفيق بين الدين والفلسفة، ليس إخلاصًا للدين، ولكن خروجًا من الحرج الذي وقعوا فيه.

ونقول: ليس إخلاصًا للدين، ونقطع بذلك؛ لأن الفلاسفة حين حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة جاء هذا التوفيق على حساب الدين، في الوقت الذي لم تُمَسَّ فيه الفلسفة أدنى مساس، فقد ظلت أحكامها هي الصائبة، وأما الشرع فقد أوله الفيلسوف حتى يسير في ركابها [1].

هذه أهم القواعد التي يقوم عليها المنهج الفلسفي لابن رشد، وهي- على تعددها- مترابطة متماسكة، كل منها يستند إلى الأخريات فإذا ما تفهمناها وطبقناها على فلسفة ابن رشد، أو إنتاجه، وجدناها صورة صادقة لهذه القواعد تطبيقًا وتحقيقًا.



(١) راجع صفحات(٥٤-٥٥-٦٠) من الكتاب.

## أسس المنهج النقدي عند ابن رشد



**ثانيًا: المنهج النقدي عند ابن رشد:**

بعد أن بينَّا قواعد المنهج الفلسفي عند ابن رشد، ننتقل إلى بيان قواعد المنهج النقدي للفيلسوف كما وعدنا في بداية البحث.

وأحسب أنه كان يكفي معرفة بالمنهج النقدي للفيلسوف، ما قدمناه في هذا البحث من دراسة لنقوده التي وجهها إلى منهج الأشاعرة الاستدلالي، ثم إلى قضية الحدوث، ودليلها؛ فقد أوفينا الكلام عن كل نقد من هذه النقود؛ شرحًا، وتحليلًا، وتعليقًا، ولقد كان ذلك كافيًا في بيان منهج الرجل، وأسلوبه في النقد، وإنه لكذلك.

لكن زيادةً في توضيح المنهج النقدي لابن رشد، رأينا أن نلخص في نهاية تلك الدراسة، أهم القواعد الأساسية التي يقوم عليها منهجُهُ في النقد.

وسوف نستقي هذه القواعد من الطريقة التي سلكها الرجل في نقده الأشاعرة، وقضية الحدوث، ودليلها.

ونحن حين نأخذ منهج الرجل من نقده الأشاعرة وقضية الحدث، فإننا نكون قد تخيرنا أوفق الطرق لمعرفة منهج النقد عنده؛ ذلك أن نقد الأشاعرة يلقى عند الفيلسوف رغبة ضرورية وملحة، فإذا ما كان هذا النقد نافذًا إليهم من خلال قضية الحدوث، فإن الرغبة فيه لدى الفيلسوف تكون أكثر أهمية وإلحاحًا.

وإنما كان هذا وذاك نتيجة عوامل معينة، جعلت الفيلسوف يبذل في نقد الأشاعرة وقضية الحدوث جهدًا لم يبذله في قضية أخرى، على كثرة القضايا التي تناولها بالنقد والتفنيد.

ولقد بينَّا تلك العوامل على صفحات سابقة من هذا البحث، فليرجع إليها هناك [1].

**والمنهج النقدي عند ابن رشد يقوم على قواعد أهمها:**

**أولًا: الاعتماد على القدرة التحليلية:**

وابن رشد- شأن الفلاسفة- يمتاز بقدرة تحليلية فَذَّة، وقد رأيناه يتناول قضية الحدوث بالتحليل والتفنيد، ثم ينتقل منها إلى دليل الحدوث، فيحلل كل لفظة فيه، ويشعِّب عن القضية ودليلها عشرات من القضايا التي تحتاج إلى بحث وتحليل، وقوة عارضة للرد عليها.

وليس من شك في أن الرجل له باعٌ طويلٌ في هذا المجال، وذلك واضح لا يحتاج إلى أمثلة.

**ثانيًا: الاعتماد على القدرة الجدلية، واستغلالها إلى أقصى حد متاح:**

وقد رأينا الرجل في القمة من الجدليين، رغم أنه ينفي هذه الصفة عن نفسه وشيعته.

---

(١) انظر صفحة (٩١-٩٢).

والناظر في نقوده السابقة لقضية الحدوث ودليلها، يراها كلها قائمة على المنطق الجدلي، ليس غير (١).

**ثالثًا: الركون إلىٰ أسلوب التهويل والتشويش:**

وذلك بذكر النقد الواحد في أكثر من صورة وفي أكثر من مكان؛ وذلك للتشويش على القضية، وإظهار أنها متهافتة، وإظهار الاعتراضات عليها في صورة أكثر مما هي عليه الواقع (٢)، ومن صور التشويش أنه يوجه نقدًا، يعرف أنه غير مُجْدٍ، وأن رده يسير، ثم يأتيه فيرد ذلك النقد بنفسه (٣).

**رابعًا: الاعتماد علىٰ المغالطة والتشويش علىٰ القوم:**

وقد وقع ذلك في الجانب الأكبر من نقوده التي وجهها إلى الأشاعرة، بل لقد نبهنا إلى أنواع من المغالطات التي اعتمدها في أهم جوانب فلسفته، وهو

---

(١) مثالًا على ذلك: النقد الذي وجهه والذي أثبتناه فيما تقدم، فقد أقام نقده على أساس التسليم بصحة القاعدة التي تقول: «إنما يتوقف وجوده على انتهاء ما لا ينتهي لا يوجد»، ثم عاد فأبطل هذه القاعدة ونفاها في آخر نقدٍ وجَّهه إلى الأشاعرة، فهو هنا قد سلم بصحة القاعدة مرة، ثم نفى صحتها مرة أخرى.

ومثالًا على ذلك أيضًا: اعتراضه على تمثيل المتكلمين بالفارق بين جسمي الفيل والنملة في إثبات الجزء الذي لا يتجزأ، ثم إثباته صحة ذلك التمثيل بعد ذلك.

(٢) مثالًا على ذلك: النقد الذي أوردناه له فيما تقدم، عاد فذكره هو بعينه، لكن في عبارات مختلفة.

(٣) مثالًا على ذلك: النقد الذي أوردناه له فيما تقدم، والخاص بالموازنة بين جسمي الفيل والنملة.

جانب التوفيق؛ فقد حاول الرجل التوفيق- ضمن محاولاته التوفيقية- بين الفلاسفة والمتكلمين في مسألة الحدوث والقِدم، فلجأ إلى التمويه، والمغالطة والتدليس، حيث ادعى أن المتكلمين والفلاسفة متفقون على أن العالم لم يُسبق بالزمان، وأنه لم يوجد من شيء، وأنه وجد عن شيء، على حين أن هذا اتفاق ظاهري لفظي فقط. على أن ما بين الفلاسفة والمتكلمين من خلاف على هذه الصفات الثلاثة، كمثل ما بين سماء الله وأرضه، ولا لقاء بينهما في صفة واحدة من تلك الصفات، والفيلسوف يدرك هذا، فالخلاف بين الفريقين في تلك القضايا ليس يخفى على أقل الدراسين ذكاءً، فضلًا عن رجل في ذكاء ابن رشد، فيعود الأمر في النهاية إلى أن الرجل قد قصد قصدًا واضحًا إلى التعمية والمغالطة، وقد أوضحنا كل ذلك بالتفصيل في موضعه؛ فليرجع إليه.

**خامسًا: الاحتجاج على القوم بأقوال خصومهم:**

وذلك أمر لا يجوز في منطق البحث الصحيح، فهو بدهي البطلان [1].

أما بعد: فهذه أهم القواعد التي قام عليها المنهج النقدي عند ابن رشد، ونحن لم نَتَجَنَّ على الرجل، ولم يحكمنا الهوى فيما كتبنا عنه.

---

(١) مثالًا على ذلك: احتجاجه على الأشاعرة بما ذهب إليه بعض المعتزلة من أن المعدوم شيء، أو كما يقول الفيلسوف: «إن في العدم ذاتًا ما».

ومثالًا على ذلك أيضا: احتجاجه على القوم بما يراه قدماء الفلاسفة من أن العالم قديم يتكون واحدًا بعد واحد.

ونُشهد الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أنا ما قلنا في الرجل كلمة، ولا رسمنا حرفًا إلا ونحن مقتنعون بكل ما قلنا وما كتبنا.

وما أحسبنا نجرؤ على الزعم بأنا أَمِنَّا الوقوع في الخطأ، أو امتلكنا ناصية الصواب، فليس شيء من ذلك يحق لنا أو لغيرنا، فكل بني آدم خطاء، ولكنا نجرؤ على القول بأننا قد بذلنا غاية الجهد في التعرف على مذهب الرجل، واجتهدنا قدر الاستطاعة في أن نحلَّ الفيلسوف في المكان الذي يستحق.

وإننا لنجرؤ كذلك على القول بأنه إذا كان من خطأ فيما كتبنا عن الفيلسوف، فلن يكون من الأخطاء ذات الشأن الكبير، ولن يترتب عليه تبديل فيما قلنا عن الرجل أو تغيير.

فما من كلمة قلناها أو كتبناها عن الرجل، إلا ولها شاهد، بل شواهد كثيرة من كلام الفيلسوف نفسه.

وعند هذا الحد تنتهي المهمة التي انتُدبنا لها، ولسنا نحب أن نتعدى حدود هذه المهمة.

فليس من مهمتنا أن نخوض في تلك القضية الخطيرة القديمة، فنقوِّم الرجل عقديًا، أو نحكم عليه من حيث الإيمان أو خلافه.

وما نحسب أن هذه مهمة يسيرة بالنسبة لغيرنا؛ فالفيلسوف يعتقد التأويل، ويؤمن به، بل ويدعو إليه، بل إنه ليفرضه فرضًا على العلماء الباحثين، وإن الفيلسوف لَيقيم للتأويل الوزن الأكبر في فلسفته وكل شئون حياته.

وذلك أمر خطير، وعقبة كئود، تجعل من العسير -بل لعلها تجعل من المستحيل- الوصول إلى كلمة فاصلة فيما يرى الرجل ويعتقد.

ففي مثل عقيدة الرجل والظروف التي أحاطت بحياته، يقف المرء حائرًا، لا يستطيع أن يميز من كلام الرجل بين ما هو على ظاهره، وما هو من قبيل التأويل.

وإذا كان معاصرو الفيلسوف قد اختلفوا فيه، وهو قائم بينهم، فهل نستطيع نحن أن نعطي الكلمة الفاصلة ونحن على هذا البعد الشاسع من زمانه، وظروف حياته التي ما وصلت إلينا إلا من خلال محبيه، أو مبغضيه، وكلاهما مردود الشهادة فيه، فعين الحب مثل عين البغض، كلاهما حولاء.

* * *

ونحن نكتب هذه السطور، وأمامنا ما وصلنا من تفاصيل حياة الرجل وموقف معاصريه منه.

فلقد انقسم معاصروه فيه إلى فريقين:

فريق يقف في صفه.

وفريق يقف ضده.

وكانت المسافة بين ما يرى الفريقان فيه، هي المسافة بين الإيمان والكفر، فقد كان فريق يرى أن الرجل فاسد العقيدة حابط العمل، وكان فريق آخر يرى أنه مؤمن صالح العمل.

ولعله من الأمور ذات المغزى، أن الفيلسوف قد كان له أعداء طوال حياته، فلما وقعت الواقعة، واتُّهم في دينه، لم يكتسب أحدًا من أعدائه، ولكنه خسر الكثير من أصدقائه، وعلى رأسهم الخليفة الذي أحبه، ورفع من مكانته، ثم أوشك في نهاية الأمر أن يضرب عنقه حدًّا.

ونحن نُذكِّر بما قلنا من قبل من أن مهمتنا هنا هي تقويم منهج الفيلسوف النقدي من خلال نقده منهج الأشاعرة، في كتابه: «مناهج الأدلة».

ولعلنا نكون قد وفينا بما تعهدنا به.

ونسأل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أن يغفر للكاتب والقارئ؛ إنه هو الغفور الرحيم.



# ملحق في المنهج القرآني في الاستدلال

على الصفحات السابقة من الكتاب عشنا مع عدد من مناهج الاستدلال على وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لعدد من الطوائف التي خاضت هذا المجال.

بعض هذه المناهج تعرفنا عليه تفصيليًّا، وبعضه عرفناه في إجمال.

فقد عرفنا منهج الحشوية [1]، ودرسنا أدلته، ورددنا عليها، ثم رفضناه، ثم عرضنا لمنهج الأشاعرة دراسة ونقدًا، وشرحًا، وتحليلًا، ثم تحقيقًا وتوجيهًا.

ثم تعرفنا من خلال نقد ابن رشد منهج الأشاعرة، على منهجه هو الذي ارتضاه ودعا إليه.

وقد بان لنا من حديث الفيلسوف أن منهجه يلتقي مع منهج الأشاعرة في جانب، ويختلف معه في آخر.

أما الجانب الذي يلتقي فيه المنهجان، فضرورة الاعتماد على العقل في معرفة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ونصب الأدلة العقلية التي توصل إلى ذلك، وعدم الوقوف عند حد الشرع في الاستدلال على وجود الله ومعرفته- تقدست ذاته-.

وأما الجانب الذي يختلفان فيه، فارتباط هذه الأدلة بكتاب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

فابن رشد يرى ضرورة أن تستمد تلك الأدلة العقلية من كتاب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ،

---

(١) انظر: (ص ٨٠) من البحث.

ولا يجيز أن نخترع أدلة جديدة تخالف وتغاير ما جاء في كتاب الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

فالخلاف بين ابن رشد والأشاعرة ينحصر- إذن- في أن ابن رشد يرى ضرورة أن نأخذ أدلتنا العقلية من كتاب الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، ويدعي أن الأشاعرة لم يفعلوا ذلك، وإنما ابتعدوا عن كتاب الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، واخترعوا أدلة لا هي من الكتاب ولا من السنة، بل هي مختلفة تمامًا عن الأدلة الواردة في الشرع الشريف؛ لذلك كانت أدلتهم مثيرة للخلاف، غير يقينية، عسيرة الفهم عند الجميع؛ ومِن ثَم فهي عديمة الفائدة.

فالقاعدة الأساسية التي يدعو الفيلسوف إلى إقامة المنهج عليها هي: «يجب أن نستعمل العقل فيما أورده الشرع من أدلة، وليس في أدلة مخترعة».

وهذه دعوة- لا ريب- جيدة، نستمسك بها، وندعو إليها.

ولكن، هل اختلف الأشاعرة فعلًا على هذه القاعدة؟ وما مدى هذا الاختلاف؟

إن المنهج الذي يدعو إليه الفيلسوف إنما يُتصور على نحوين:

**الأول**: أن نأخذ الأدلة التي نصبها القرآن الكريم على ماهي عليه- قرآنا يتلى- دون تفصيل في هذه الأدلة، أو شرح لها، أو تعليق عليها، أو إضافة إليها، ثم نعتمد عليها في إثبات وجود الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ومعرفته- تقدست ذاته-.

**الثاني**: أن نأخذ ما ورد في القرآن الكريم من أدلة تثير العقل، وتستثير الفكر، وتستأثر بالوجدان، ثم نشرحها ونوضحها، ونعلق عليها ونضيف إليها ما نراه

ضروريًّا من شرح وتحليل، خارج نطاق التلاوة القرآنية.

لا جدال في أن المعنى الأول غير مراد للفيلسوف؛ إذ هو عين منهج الحشوية الذي سبق أن تناوله الفيلسوف بالنقد، ثم رفضه.

بقي أن يكون مراد الفيلسوف هو المعنى الثاني، وذلك واضح من الطريقة التي سلكها الفيلسوف في اشتقاق أدلته من القرآن الكريم، فهو لم يقف عند حدود الآيات القرآنية المتلوَّة، ولكنه اشتق منها دليله أو دليليه، وصاغهما على الشكل الذي يقرِّب محتواهما ويزيده بيانًا وإقناعًا.

إننا حين نصل إلى هذا الحد من توضيح فكر الفيلسوف فإن سؤالًا يلح علينا:

أوَ هَلَ خالف الأشاعرة منهج الفيلسوف الذي أخذ به ودعا إليه؟

إن الأشاعرة قد أقاموا دليلهم في إثبات وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ على حدوث العالم.

فهل هذا الاستدلال بعيد عن القرآن؟

أَوَ ليس في القرآن ما يدل على أن العالم حادث؟

أَوَلَمْ يحدثنا القرآن العظيم بِأَنَّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خالق كل شيء، وأنه بديع السموات والأرض؟

أو لم تحدثنا السنة الشريفة المطهرة بأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كان ولا شيء معه؟

وإذا كان ذلك، فإن الأشاعرة- أيضًا- قد استمدوا دليلهم من القرآن الكريم ومن السنة المطهرة، فدليلهم مأخوذ من الشرع الشريف.

فلا خلاف هناك بين ما يرى الرجل، وما أتى به الأشاعرة.

بقي أن يقال: إن الرجل لا يؤمن بأن العالم حادث، ولا يرى في الشرع الشريف ما يدل على ذلك.

هنا نقول: ليكن الخلاف- إذن- في هذه القضية ولا يتعداها: قضية قدم العالم أو حدوثه.

وإلى هنا يكون الخلاف قد عاد إلى موطنه القديم، فلا يكون الخلاف حول منهج، ولكنه يكون حول القدم والحدوث.

وإذا كان ذلك، فإن موضوع الخلاف في المنهج يرفض كله؛ فليس له أن يخطِّئهم انطلاقا من عقيدته التي يرفضونها، وليس لهم ذلك أيضًا.

فليس له أن يخطئهم انطلاقا من عقيدته التي تقوم على أن العالم قديم، بل على أنه أزلي أبدي، فالرجل زاد على ضلال فلاسفة يونان أبدية العالم وليس أزليته فقط.

وكذلك ليس لهم أن يخطئوه بناء على عقيدتهم في أن العالم حادث، وأن الله سبحانه فاعل مختار يقول للشيء كن فيكون، أما الفيلسوف فيعتقد ما يعتقده قبيله وبخاصة أرسطو يعتقدون بأن الله علة في وجود هذا العالم، وأن العالم قديم وأبدي.

من ثم ليس للأشاعرة أن يخطئوه انطلاقا من عقيدتهم في الحدوث.

وهنا يعود الخلاف جذعًا، بين القدم الذي يعتقده الرجل والحدوث الذي يؤمن به الأشاعرة.



## موقفنا من منهج الأشاعرة

لعلنا في ختام هذا كله لا نجد مفرًّا من مواجهة سؤال مُلِح:

وأين نحن من هذا الخلاف؟

لا أقصد الخلاف على القِدم أو الحدوث.

لكني أقصد الخلاف على المناهج.

إننا لا نتحفظ في التزام المنهج القرآني [1] واختياره دون سواه.

ولقد نجح ابن رشد في منهجه الاستدلالي، فلم يثر من الضجة، ولا من الجدل واللجاج مثل ما أثار دليل الحدوث عند الأشاعرة، لماذا؟

لأن دليل الأشاعرة اقتضاهم أن يجابهوا قبيلًا قويًّا من الفلاسفة وأشياعهم ممن لا يؤمنون بالحدوث، وذلك فرض عليهم أن يفرعوا في الدليل ويطيلوا في مقدماته، وكانوا كلما وضعوا أيديهم على سند أو حجة، فَنَّدَها خصومُهم، فعلة الدليل عند الأشاعرة تكمن في ذلك.

ولو أنهم اقتصروا على حدود ما ورد به الشرع، لما وقعوا في مثل ما وقعوا فيه من التطويل والتفريع الذي لا يكاد ينتهي؛ فإن دليل الحدوث بهذه التفريعات التي أطالوا فيها، قد قطعوا صلته بما ورد في القرآن الكريم من قريب.

---

(١) سوف نتناول بيان المراد بلفظة (المنهج) على صفحات قادمة بحول الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى.

ولا يُعترض علينا بأن نقدنا دليلَ الأشاعرة يعد تناقضًا مع وقفتنا إلى جَانِبِهم ضد نقد ابن رشد إياهم؛ فإننا قد نبهنا في مقدمة الكتاب إلى أن وقفتنا معهم إنما هي لتوضيح منهج الرجل في النقد، ولبيان ما في هذا المنهج من مغالطات، ولا يعني ذلك أننا ملتزمون بموقف الأشاعرة، وقد قلنا في مقدمة الكتاب: «على أنه لا يجب أن يؤخذ نقدنا ما كتب ابن رشد عن الأشاعرة على أنه التزام منا جانب الأشاعرة وتحيز لهم؛ فإن لنا عقيدتنا ووجهة أفكارنا التي قد تلتقي مع الأشاعرة في نقاط، وقد تختلف معهم في أخرى»[1].

ولقد رأينا بعد أن اطلعنا على أكثر من منهج من أهم المناهج التي تبحث في معرفة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أن نجعل الفائدة أتم، والثمرة من هذا البحث أعم، وذلك بإضافة إلماحة موجزة عن المنهج القرآني في الاستدلال، نعني: الطريق الذي وضعه القرآن العظيم كي يصل الناس من خلاله إلى معرفة ربهم، خالقهم ورازقهم سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

وإنما كانت تلك الإضافة ضرورية وملحة؛ لما أننا قد درسنا من خلال البحث وجهات النظر المختلفة حول مناهج الاستدلال على وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وعظيم قدرته، ثم أوضحنا رأينا في ذلك، وبيَّنا أن المنهج السليم والطريق القويم لمعرفة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ إنما يأتي من ثنايا كتاب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ

---

(١) انظر (ص ٨) من مقدمة الكتاب.

وسنة رسوله ﷺ، ففي الكتاب الهدى لمن أراد الهداية لنفسه أو غيره، وكل سبيل غير ذلك هو غير مأمون، وضرره أكبر من نفعه.

ولأن هذه الإضافة ليست من صلب البحث، وإنما هي تتمة له، فقد وضعناها تحت عنوان: «ملحق»، وقد ضمنَّاه ثلاثة أمور:

**أولًا:** المنهج القرآني في الاستدلال.

**ثانيًا:** مزايا المنهج القرآني في الاستدلال.

**ثالثًا:** نقائض المناهج الوضعية في الاستدلال.



# ملحق في المنهج القرآني في الاستدلال

## أولاً: المنهج القرآني:

كان الله ولم يكن شيء معه، ثم أراد وجودَ هذا الكون، وإذا أراد الله وجود شيء قال له «كن» فيكون.

﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢].

وقد خلق الله الأرض، ثم خلق الإنسان وجعله خليفةً في الأرض، ثم أبان له الغاية من خلقه ومن خلافته، هذه الغاية التي تنحصر في معرفة الخالق والتعبد له، والسير في ذلك الطريق دون تنكُّب أو انحراف، يقول الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ:

﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

وقد شاءت حكمة الله- وهو أحكم الحاكمين- أن يمد الإنسان بما يساعده على تحقيق الغاية التي خلقه من أجلها، وهي معرفته، وعبادته، والانتظام في سلك طاعته، والاستجابة لأمره ونهيه على قدر الطاقة، قال -تعالى-:

﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾ [التغابن: ١٦].

من هنا؛ فلقد أنعم الله على الإنسان بالعقل أداةَ فهم، وآلةَ معرفة، ولكن العقل لا يستطيع العمل في فراغ، دون شاهد أو دليل؛ ولذلك بث الله دلائل وجوده وشواهد عظمته وقدرته في كل نواحي الوجود، ومناحي الحياة:

دلائل في السموات وفي الأرض وفي الكائنات.

دلائل حسية ودلائل عقلية.

دلائل ظاهرة ودلائل خفية.

دلائل جامدة ودلائل حية.

دلائل مكانية ودلائل زمانية.

الوجود كله شاهد حق، ودليل صدق، على وجود الله جَلَّجَلَالُهُ والوجود كله شاهد حق ينطق بكل لسان، ويُفهم بأوضح بيان، ويخاطب الحسَّ والجنان.

يخاطب العين بلغتها، والأذن بلغتها، والذوق بلغته، واللمس بلغته، يخاطب العين بلغة البصر، فتبصر في الألوان قدرة الله، وتبصر في المخلوقات وشئون تصريفها عظمة الله، وتبصر في الوجود كله حكمة الله في تناسقه وتناغمه، ومجاورة الخير للشر، بل وتداخلهما، وتمخُّض كل منهما في نهاية الأمر عن حكمة عليا سامية هي مراد الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

الوجود كله شاهد حق، ودليل صدق على وجود الله جَلَّجَلَالُهُ يخاطب العقل والجنان، وكل ذرة في الوجود تأخذ بيد العقل لتدله على خالقه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

فالسماء وأفلاكها، والأرض وسكانها، والبحار وعوالمها، والليل والنهار، والشموس والأقمار، كل هذه نصبها الله شواهدَ على وجوده، ودلائلَ على عظمته وقدرته، وكل هذه مجالات خصبة يعمل فيها العقل لينتج منها معرفته بربه، خالقه وبارئه جَلَّجَلَالُهُ.

وكان يمكن أن يترك الله الإنسان بعد أن هيأ أمام عقله كل هذه السبل التي أشرنا إليها، والتي تهدي إلى الحق وإلى صراط مستقيم.

ولكن الله الرحمن الرحيم لم يترك الإنسان عند هذا الحد، وإنما شاءت رحمته بعد أن أمدَّ الإنسان بطريق الهداية الذاتية أو الداخلية، أن يمده بطريق الهداية من خارج نفسه.

هذا الطريق الخارجي هو طريق الرسل والرسالات؛ ومِن ثَم فلقد بعث الله الأنبياء مبشرين ومنذرين؛ ليأخذوا بيد البشرية إلى طريق الله، فيصلوا حبال الناس بحبل الله خالقهم ورازقهم جَلَّجَلَالُهُ.

وكان محمد عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ خاتم الرسل كلهم، وكانت رسالته أكمل الرسالات كلها؛ لأنها الرسالة الخاتمة التي ورثت الرسالات السابقة، وهيمنت عليها.

ولقد جاء القرآن الكريم فنصب الأدلة على وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كثيرة ومتنوعة، ولقد سلك القرآن الكريم في استدلاله على وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ منهجًا فريدًا لم يُسبق إليه، وكان ذلك المنهج مستمدًّا من طبيعة القرآن ومن رسالته.

فالقرآن الكريم كتابٌ إلهيٌّ نزل يخاطب الناس على اختلاف الأشكال والألوان، وعلى امتداد الزمان والمكان.

ومن هنا فلقد خالف القرآن بين الأدلة التي نصبها لإثبات وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ومعرفته والوصول إليه، فجعل القرآن هذه الأدلة درجات، وأقامها

طبقات، ووضعها في قالب تتقبله العقول على اختلافها، وتستسيغه الأفهام على تباين درجاتها.

فمن هذه الأدلة ما هو موجَّه إلى العقول الساذجة والأفهام الكليلة.

ومنها ما هو موجَّه إلى العقول المتوسطة الفهم والإدراك.

ومنها ما هو موجَّه إلى الخاصة من ذوي العقول الذكية، والإدراكات القوية، ومنها الأدلة الحسية، ومنها الأدلة التي تحتوي على الحس والعقل متعاونَين، ومنها الأدلة العقلية التي لا دخل للحس فيها.

ونحن نستطيع أن نسلك الأدلة القرآنية على وجود الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في ثلاث درجات متمايزة، كل درجة منها تخاطب فئة من الناس غير الفئة التي تخاطبها كل من الدرجتين الأخريين:

**الدرجة الأولى:** في هذه الدرجة يخاطب الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في كتابه العزيز أولئك السُّذج من العوام الذين لا يملكون من قوة الفهم، أو ذكاء العقل، أو دقة الإدراك، ما يرتفع بهم عن مستوى الأرض وما يدب عليها، أو مستوى أقدامهم وما يقع تحتها.

وقد نصب الله الأدلة لهؤلاء من نوع ما يفقهون، وعلى قدر ما يعقلون؛ ولذلك جاءت أدلة وجود الله لهذه الفئة من نوع ما يشاهدون من أرض مبسوطة، وسماء مرفوعة ومخلوقات مألوفة.

يقول الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ موجهًا نظر هذه الفئة إلى دليل وجوده:

﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾ فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾ [الغاشية: ١٧-٢١].

وهذا الدليل هو من طبقة الدليل العربي المشهور الذي يقول على لسان البدو السُّذج: «إذا كانت البعرة تدل على البعير، والأثر يدل على المسير، أَفَسَمَاءٌ ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وبحار ذات أمواج، لا تدل على اللطيف الخبير؟!».[1]

وليس من شك في أن قارئ هذه الآيات من كتاب الله مهما كان حظه من الفهم ضئيلًا، ومهما كان تحصيله من الثقافة قليلًا، فإنه لن يجد مشقة في التجاوب معها، والإفادة منها، والوصول إلى الله عن طريقها.

**الدرجة الثانية: طريق الأسباب والمسببات الظاهرة:**

في هذه الدرجة يخاطب الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ من الناس مَن هم في درجة أعلى ممن هم في الدرجة السابقة.

وهنا يرفع اللهُ الإنسانَ درجةً عن النظر الحسي فقط، إلى درجة الاستدلال المنطقي، وذلك عن طريق المسببات والبحث عن أسبابها، والمعلولات الظاهرة والتفكر في عللها.

يقول الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ:

---

(١) تفسير الرازي (٢/ ٣٣٤).

﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴿٢﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا ۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٣﴾ وَفِى ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ وَجَنَّٰتٌ مِّنْ أَعْنَٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: ٢-٤].

**الدرجة الثالثة: طريق الأسباب والمسببات الخفية:**

وفي هذه الدرجة يخاطب الله -تبارك وتعالى- أصحاب العقول القوية والأفهام الذكية، والنظر السليم، والفهم القويم.

وهذه الدرجة كسابقتها تقوم على الأسباب والمسببات، والعلل والمعلولات، لكنها تختلف في أن هذه أخفى من السابقة، وأدق منها، وتحتاج إلى دقة في الفهم، وعمق في النظر والاستدلال.

يقول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢٠-٢١]

فالآية الكريمة تلفت الأنظار والعقول إلى التفكُّر في كيفية خلق الإنسان وإبداعه، وما إلى ذلك كله من آيات الإعجاز والقدرة.

والنظر في النفس له جانبان:

**الجانب الأول:** جانب ماديٌّ.

ويتمثل في المادة التي خلق منها الإنسان.

يقول سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ ﴿٧﴾ إِنَّهُۥ عَلَىٰ رَجْعِهِۦ لَقَادِرٌ ﴿٨﴾ يَوْمَ تُبْلَى ٱلسَّرَآئِرُ﴾ [الطارق: ٥- ٩].

ويتمثل كذلك في مراحل تكوين الإنسان.

يقول سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ مشيرًا إلى هذه المراحل؛ لكي تكون هذه الإشارة معينًا يستقي منه الإنسان الأدلة على قدرة الله، وعظمة الله، وحكمة الله:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٢-١٤].

ويتمثل كذلك في الموت والبعث.

يقول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

﴿ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ﴿١٥﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: ١٥-١٦].

ولقد جمع الله شأن الإنسان من بدايته إلى نهايته وبعثه في الآية الكريمة:

﴿مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ﴾ [طه: ٥٥].

هذا شأن الجانب المادي من النفس الإنسانية.

**الجانب الثاني: جانب معنوي:**

**ويتمثل في جوانب النفس التي لا دخل للمادة فيها:**

والنفس الإنسانية فيها جوانب معنوية كثيرة تدعو إلى التفكر والتدبر، كيف

يعقل الإنسان؟ كيف يفكر؟ كيف يهتدي وكيف يضل؟ كيف يذكر؟ وكيف ينسى؟ وبم يذكر؟ وبم ينسى؟

أبالعقل؟ ولكن ما العقل؟ وكيف يعمل؟ وما قوانين عمله؟

هذه كلها أسئلة تدور حول جوانب في النفس غير مادية لا يعرف الإنسان جوابًا عنها، والجواب الوحيد أنها صُنع الله الذي أتقن كل شيء، والذي أعطى كل شيء خَلْقَه ثم هدى.

والقرآن الكريم يضع هذه الجوانب الخفية في النفس الإنسانية حقلًا خصبًا يوجِّه إليه العقول المستنيرة، والأشخاص ذوي الثقافات العالية، يصلون عن طريق التفكر في هذه الجوانب الدقيقة إلى الإقرار بوجود خالقها ومبدعها الذي يستحيل أن يخلقها غيره، أو يبدعها سواه.

هذا منهج القرآن الكريم في الاستدلال على وجود الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وهو منهج قد جاء يخاطب العقول كلها، والناس على اختلاف مستوياتهم الذهنية والثقافية؛ ذلك أن القرآن الكريم أُنزل إلى الناس كافة، وإلى الخلق أجمعين، فلم يخاطب طائفة من الناس دون طائفة، ولم يُعْنَ بفريق على حساب فريق، وإنما عُنِي بالجميع، فبث الأدلة على وجود الله في ثنايا آياته، وبصورة تناسب جميع المستويات، وبذلك كانت الأدلة على وجود الله في متناول الجميع من كتاب الله.

ففي أي مكان يتصفح المتصفح كتاب الله تقع عينه على الأدلة الباهرة التي تستولي على العقول والقلوب، وتستهوي الأفئدة والألباب، وتأخذ بيد الإنسان إلى خالقه الله جَلَّجَلَالُهُ.

وقد حاول كثير من المفكرين أن يقيموا الأدلة على وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وكان لكل مفكر منهجه الخاص به، ولكن هؤلاء المفكرين قد اتفقوا على شيء واحد، هو أنهم كانوا يضعون الأدلة على وجود الله لأنفسهم لا لغيرهم، فالمفكر من هؤلاء يجهد نفسه في إقامة الدليل على وجود الله، وكان هذا الدليل يخرج صورةً لنفس صاحبه، وثقافته ونوع هذه الثقافة، فالأدلة التي وضعها الفلاسفة لا يفهمها إلا فلاسفة أمثالهم، وكذلك الأصوليون والمتكلمون... إلخ.

ولقد أتى على كثير من المفكرين حينٌ من الدهر كانوا يقيمون هذه الأدلة لا للتدليل على وجود الله، ولكن لإظهار براعتهم وذكائهم، فكان المفكر يقيم الدليل على وجود الله في الظاهر، وأما في الحقيقة فهو دليل على براعته ومدى تمكنه في فنه، وبسبب هذه المظاهر سُوِّدت مئات ومئات من الصفحات في وضع الأدلة، ثم في تفنيدها وإظهار قصورها، ثم في وضع غيرها، وهكذا.

والمطلع على ما كتبه الفلاسفة والمتكلمون والأصوليون في هذا السبيل يجد رُكامًا هائلًا ومعاركَ طاحنة حول هذا الموضوع، والدافع الأول في الجانب الأكبر من كل هذا إنما هو التظاهر بإظهار البراعة والتمكن في فن الجدل والمناقشة.

ولو أنصف الجميع لأراحوا واستراحوا، ولكان حَسْبُهُم في هذا المضمار ما جاء في كتاب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، الذي جمع فأوعى؛ فهو وحده الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد، وهو وحده الذي يهدي إلى الحق وإلى صراط مستقيم.



## مزايا المنهج القرآني في الاستدلال



سنحاول هنا أن نلمح إلى شيء من المزايا التي انفرد بها المنهج القرآني في الاستدلال على وجود الله -تبارك وتعالى- وعلى صفاته وأفعاله، ونقول: إلى شيء من هذه المزايا؛ لأن حصر هذه المزايا ليس يدخل تحت استطاعة بشر؛ فالقرآن الكريم دائمًا فيه الجديد، وهذا الجديد يشمل كل موضوع يتناوله، وكل مجال يتطرق إليه، ومن هنا كان ميدان الاجتهاد للتوصل إلى هذا الجديد مفتوحًا دائمًا أمام كل مسلم صادق النية، سليم الطوية، عنده قدر من الذكاء، وقدر أكبر من توفيق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

ومن الواضح أن كل ميزة نذكرها للمنهج القرآني، يوجد في مقابلها نقصٌ في المناهج البشرية، وهذا النقص هو الذي يجعل ما في القرآن امتيازًا.

لذا؛ فلعله من الأوفق أن نشير بجانب كل ميزة في المنهج الرباني، إلى ما يقابلها من نقص في المنهج الإنساني.

على أنه ينبغي علينا أن ننبه هنا إلى مرادنا من استعمال لفظة «منهج» بجانب فعل الحق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، من حيث إن المراد بالمنهج هو مجموعة القواعد التي يتكون منها أسلوب معين يلتزمه الفاعل بجانب فعل ما، وهذا الالتزام يعتبر قيدًا على الفاعل، ولا يخرجه عن هذا أن يكون هو نفسه مخترع تلك القواعد، أو

الواضع لهذا المنهج، فالفعل لا بد أن يخضع للمنهج حتى لو كان هو واضعه، والمنهج- بهذا المعنى- يعتبر قيدًا يحد من حرية الفاعل ويضعه في إطارٍ من الجبر.

ونحن لا نقصد هذا المعنى حين نتكلم عن فعل الحق سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ فالحق سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ منزَّه عن الجبر، وله الإرادة والمشيئة التامة المطلقة، ولكنا نقصد من ذلك أن نلتمس تلك الأسس التي امتاز بها أسلوب القرآن في الاستدلال، وأن نصوغ من هذه الأسس منهجًا نتبعه نحن إذا أردنا أن نقوم بشيء يستحق الذكر.

وأهم ما استطعنا أن نصل إليه من مميزات هذا المنهج ما يلي:

**أولًا:** أن القرآن الكريم في أدلته يخاطب الناس جميعًا، بكل طوائفهم وفئاتهم، والقرآن يرعى تلك الفوارق الضرورية في الفهم والوعي والثقافة، وبعامة جميع فوارق الإدراك، فيخاطب الجاهلَ الساذجَ بأدلة تتفق مع إدراكه، ويخاطب الذكيَّ العالمَ بأدلة تتفق مع ذكائه وعلمه، ويخاطب الذين هم بين ذلك من مستويات على قدر مستوياتهم، وقد سبق أن أوضحنا ذلك في الفقرات السابقة.

وإلى جانب هذه الميزة للمنهج القرآني، نرى ذلك النقص الواضح في مناهج الفلاسفة والمتكلمين، حين يضعون أدلتهم لطائفة معينة من الناس، تاركين الطوائف الأخرى هملًا دون عناية.

**ثانيًا:** أن القرآن الكريم يخاطب الإنسان بجانبيه الوجداني والعقلاني، فالإنسان مركب من جانب وجداني، وجانب عقلاني، وكل من هذين الجانبين له الأسلوب الذي يعالج به، فليس يقنع الجانب الوجداني ما يقنع الجانب

العقلاني، فالجانب الوجداني له أسلوب يعالج به غير ذلك الأسلوب الذي يعالج به الجانب الآخر، وحين نقتصر في محاولاتنا إقناع الإنسان بقضيةٍ ما على مخاطبة جانب واحد، فإن تلك المحاولات تفشل يقينًا، ولا تثمر الثمرة المرجوة، وقصارى ما نصل إليه في تلك الحال هو أن نخلق نوعًا من الشك والحيرة لدى الإنسان الذي نتعامل معه، ولكنا- أبدًا- لا نصل به إلى مرتبة اليقين؛ لأن الوصول إلى تلك المرتبة يتطلب تضافر العقل والوجدان جميعًا.

إذا عرفنا ذلك استطعنا أن نضع أيدينا على العلة ومَكْمَن الداء في تلك الحال المحيرة؛ حين نرى دليلًا من الأدلة قد صِيغ على قدر كبير من الدقة والسَّبك المنطقي، ولا تكاد تضع يدك على خللٍ فني منطقي فيه، ولكنك رغم ذلك تجده عديم الثمرة، عقيم الإنتاج، لا يشعرك بشيء من اليقين فيما سيق من أجله، ولا تحس بأنه يفرض عليك شيئًا أو يلزمك بشيء.

وما ذلك إلا لأنه أهمل جانبًا مهمًّا من جانبَي شخصية الإنسان.

وإنك لو علمت أن الدين يعتمد في كل قضاياه على الجانب الوجداني أكثر من اعتماده على الجانب العقلاني، فإنك تدرك أن الأدلة التي صيغت بأسلوب عقلي محض لم تفقد الجانب المهم فحسب، بل فقدت الجانب الأهم، حين عرت عن كل ما يخاطب الوجدان ويأسره، وعلى هذا النقص الواضح والخطأ الذي لا يخفى سارت كل أدلة المتكلمين والفلاسفة؛ ولذا لم نحس بأن هذه الأدلة جعلت كافرًا يؤمن، أو زادت مؤمنًا إيمانًا.

وعلى العكس من ذلك كانت أدلة القرآن الكريم؛ فهي أدلة عقلية في المستوى الأسمى من حيث الدقة والإصابة، ولكنها لم تأت في تلك الصورة الجامدة التي تأنفها الفطرة، وينفر منها الطبع، وإنما سيقت هذه الأدلة في جو وجداني يأسر القلب، ويستأثر بالوجدان، ويهز المشاعر، ويستثير العاطفة والأحاسيس، فهي- إذن- أدلة تخاطب الإنسان بكل نواحيه، تخاطب العقل بلغته، والوجدان بلغته، ولعل هذا سر من أسرار الإبداع القرآني، واقرأ في ذلك- على سبيل المثال- أوائل سورة الرعد من قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

﴿الٓمٓر ۚ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ۗ وَٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴿٢﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا ۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الرعد: ١-٣].

إلى قوله:

﴿كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [الرعد: ١٧].

**ثالثًا**: أن الأدلة القرآنية تعتمد على الأمور الموضوعية المحسوسة، والتي يتعامل معها الناس في كل وقت، من مثل قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢٠-٢١].

وقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ﴿٢٤﴾ أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾ فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٢٧﴾ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿٢٩﴾ وَحَدَآئِقَ غُلْبًا ﴿٣٠﴾ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾ مَّتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ﴾ [عبس: ٢٤- ٣٢].

وهذا من شأنه أن يقرِّب الدليل، وييسِّر إدراكه، ويمهِّد النفس لتقبله، ويقوِّي الالتزام به، وفي نفس الوقت يقطع السبيل على المجادلين المعاندين، فلا يتيح لهم مجالًا للطعن عليه.

وهذا بخلاف أدلة الفلاسفة والمتكلمين التي تعتمد على أسس نظرية، أو تحتوي على أمور موضوعية، لكنها لا تدرَك بسهولة، فدليل الإمكان- على سبيل المثال- يعتمد على تقسيمات منطقية محضة، تفتح المجال لكثير من الجدل واللجاج، ودليل الحدوث يعتمد على أمور موضوعية، ولكنها مصوغة صياغة نظرية تجعل إدراكها صعب المنال على المتخصصين، فضلًا عن غيرهم، فضلًا عن أن كل مقدمة من مقدمات الدليل تحتاج في إثباتها إلى دليل، وقد يحتاج الدليل إلى دليل آخر، وهكذا، ووسط ركام الأدلة، وأدلة الأدلة تصاب النفس بالسأم، وتنصرف عن مقصودها الأصلي.

**رابعًا:** أن الأدلة القرآنية تعتمد على ما رَكَزَهُ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في الفطرة الإنسانية من السعي إلى معرفته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ والدينونة له؛ ولذا فالقرآن الكريم لا يسوق الأدلة على وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بشكل مباشر، ولكنه يعتمد على البذرة

المغروسة في فطرة الإنسان، فهو يغذيها وينميها، ومن هنا نجد أدلة القرآن الكريم كلها تقوم على لفت الأنظار إلى قدرة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وعظيم إبداعه، وجليل صنعه، وجزيل نعمه على خلقه.

والذي يقرأ حديث القرآن الكريم عن وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا يكاد يستشف عنه أنه حديث إلى منكِرٍ لوجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، بقدر ما يشعر أنه حديث إلى غافل عن ذلك الوجود، فكأن الاعتراف واقع، ولكن الداء في الغفلة عما يجب لهذا الموجود، وحديث القرآن الكريم على هذه الكيفية، يلفت انتباه الإنسان إلى فطرته التي لوثها وانحرف بها الوسواس الخناس، ويمهد الطريق لعودة الإنسان إلى الإيمان بربه، وذلك بإشعاره أنه ليس من شأنه أنه يكون منكرًا، بل غافلًا، واقرأ- على سبيل المثال- قول الحق:

﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾ فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ۖ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ ﴾ [يونس: ٢١-٢٢].

خامسًا: أن القرآن الكريم لا يسوق الدليل على صورة عامة مجملة، ولكنه يسوق الأدلة على هيئة جزئية مفصلة، وبذلك يغني عن التفصيل بعد ذلك، وما يحتويه التفصيل من تفريعات تلفت الانتباه عن الهدف الأصلي، فضلًا عن أن الأمور الجزئية تدركها النفس بسهولة ويسر، واقرأ في ذلك بالإضافة إلى الآيات

السابقة قوله ﷻ:

﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴾ [النحل: ١٠].

إلى قوله:

﴿ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[النحل: ١٨].

وذلك على عكس الأدلة التي اخترعها الفلاسفة والمتكلمون، فهي أدلة تقوم على التعميم، ثم تنتقل إلى التفصيل، وقد يحتاج التفصيل إلى تفصيل، وهذا من شأنه أن ينفر النفوس ويُسئِمها ويصرفها عن الهدف المقصود.

سادسًا: أن القرآن الكريم ينوع من الأدلة التي ذكرها في المجال الواحد، وتستطيع في أي مجال يتكلم فيه القرآن عن عظيم صنع الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أن تجد مجموعة من الأدلة المتسقة المرتبة ترتيبًا بديعًا، بحيث لا تقف من بديع صنع الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ على مثال واحد، بل أمثلة كثيرة متعددة ومتنوعة؛ فأنت تجد نفسك محاصرًا بهذه الأمثلة التي تأخذ بِلُبِّك، وتأسر فؤادك، ولا تدعك إلا وقد أسلمت نفسك للحكيم الخبير، واقرأ في ذلك بالإضافة إلى كل الآيات السابقة قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ﴿٢٠﴾ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِى

ذَٰلِكَ لَآيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَآيَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ ﴿٢٢﴾ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ مَنَامُكُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱبْتِغَآؤُكُم مِّن فَضْلِهِۦٓ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَآيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ﴿٢٣﴾ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَيُحْىِۦ بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَآيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٢٤﴾ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ ۚ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ إِذَآ أَنتُمْ تَخْرُجُونَ ﴿٢٥﴾ وَلَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ ﴿٢٦﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ [الروم: ٢٠-٢٧].

۞۞۞

## نقائص المناهج الوضعية

١- وإن تعجب فعجب أن يقرأ أناس كتاب الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ويروا ما فيه من الأدلة الباهرة، ويدركوا ما لها من ميزات، ورغم ذلك يكلفون أنفسهم مشقة وضع أدلة أخرى تختلف عن الأدلة القرآنية، وَتَقْصُرُ عنها، وإن المرء ليتساءل: ما السبب الذي دعاهم أن يجشموا أنفسهم مشقة وضع هذه الأدلة؟ إن وضع أدلة تثبت وجود الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا يستساغ إلا في ضوء احتمالين اثنين:

**الاحتمال الأول:**

أن يكون الشرع الشريف قد خلا من هذه الأدلة، وحينئذ يكون وضْع مثل هذه الأدلة أمرًا ضروريًا للدعوة إلى دين الله.

**الاحتمال الثاني:**

أن يكون الشرع الشريف قد احتوى على أدلة في هذا المجال، ولكنها قاصرة عن الوفاء بالغرض الذي سيقت من أجله؛ بسبب قصور في محتواها العقلي، أو خلل في صياغتها المنطقية، أو غموض، فيعسر فهمها، أو إسفاف، فيستهان بها...، إلى آخر هذه الفروضات.

٢- لكنك ترى أن كلا الاحتمالين غير صحيح، فقد بان لك مما تقدم أن القرآن الكريم قد احتوى أدلة كثيرة ومتنوعة، وروعي فيها أن تكون مناسبة لجميع المستويات الإدراكية للبشر، وهذه الأدلة في أسمى المراتب من حيث المستوى العقلي، والصياغة المنطقية، ولا يقاربها في هذا دليل من الأدلة

التي اخترعها هؤلاء أو أولئك، بل هي على النقيض من ذلك تمامًا، فقد سبق أن ذكرنا لك طرفًا يسيرًا من مزايا الأدلة القرآنية، مع الإشارة إلى ذلك القصور الواضح في أدلة المتكلمين والفلاسفة.

٣- هذا، بالإضافة إلى أن الأدلة الوضعية قد تكون مبنية على فروض يثبت العلم خطأها، فينهار الدليل تمامًا، ثم ينهار بالتالي ذلك الذي وضع الدليل لإثباته، وأوضح مثال على ذلك، الدليل الأشهر لدى المتكلمين وهو دليل الحدوث، فقد بنى المتكلمون دليلهم هذا على أن الأجسام تتركب من ذرات لا تنقسم، وأطلقوا عليها اسم الجزء الذي لا يتجزأ، أو الجوهر الفرد، وقد أخذوا ذلك عن الفيلسوف اليوناني «ديموقريطس» صاحب مذهب الذرة، وما يزال طلابنا يدرسون هذا الدليل على حاله تلك، وذلك بالرغم من أن العلم الحديث قد توصل إلى تفجير الذرة، بل إن العلم قد توصل إلى ما هو أكثر، وهو تحويل المادة إلى طاقة، وهذا يقرب إلى الأذهان حقيقة فناء المادة، وبذلك تصبح نظرية الجزء الذي لا يتجزأ أقرب شيء إلى الوهم، وإذا كانت هذه حال دليلهم الأشهر، فكيف بالأدلة الأخرى؟

٤- ومثال آخر على ذلك، ما ذكره الشيخ السنوسي [1] في مجال التدليل على أن

---

(١) هو أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي الحسني مؤلف العقيدة السنوسية (أم البراهين). وهي ليست من متون عقيدة أهل السنة والجماعة، فهي تقرر العقيدة على أصول الأشاعرة بعبارات منطقية، وغاية ما فيها إثبات الصانع بدلائل عقلية، بالإضافة إلى تأويل الصفات، وليس فيها إشارة إلى توحيد الألوهية الذي من أجله أرسل الله الرسل وأنزل الكتب.

الخالق فاعل بالاختيار، وليس بالطبع، حيث يقول الشيخ في ذلك: «وأيضًا، لا طبع لها- يقصد النطفة- في وجود ذاتك، وإلا لكنت على شكل الكرة لاستواء أجزاء النطفة» [١]، فقد ذهب الشيخ إلى أنه لو لم يكن الفاعل مختارًا لكان جميع الخلق على هيئة الكرة، لماذا؟ قال: لأن النطفة التي خلق منها الإنسان هي على هيئة مستديرة، والشيخ يقصد بالنطفة قطرة الماء التي تخرج من الذكر، ولكن هذا التخيل من الشيخ قد بان أنه باطل، وذلك حيث أثبت العلم أن قطرة الماء هذه تحتوي على الجراثيم التي يتكون منها الإنسان، وأن هذه الجراثيم ليست مستديرة على هيئة الكرة كما تخيل الشيخ، ولكنها مستطيلة ذات رأس وذَنَب، وأن هذه الجراثيم تحمل صفات أصلها من السواد والبياض والطول، والقصر ولون العين...إلخ وبذلك يظهر- أيضًا- خطأ الافتراض الذي افترضه الشيخ في مجال إثبات الفاعل المختار، حين قال: إن كل النطف التي يتخلق منها الناس متماثلة تمامًا، فمن أين يأتي الاختلاف إلا إذا كان الفاعل مختارًا، ونحن نؤمن مع الشيخ بأن الفاعل سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ مختار، ولكن هناك أدلة كثيرة ذكرها الحق -تبارك وتعالى- في كتابه الكريم فيها الكفاء عن هذا الخلط الذي وقع فيه واضعو تلك الأدلة.

٥- وهذا التخبط أمر ليس بالغريب، بل الغريب ألا يحدث من أناس يضربون

---

(١) متن السنوسية (ص١)، وهذا على حسب الرأي السائد في ذلك الزمان، لكن الأجهزة الحديثة أثبتت خطأ هذا الرأي و أثبتت أن النطفة حيوان له رأس وذيل.

في أمور الكون دون أن يتوفر لديهم القدر الأدنى من ضمانات السلامة وإصابة الحق، وكل ما لديهم من ذلك نوايا نحسبها خالصة لله- ولا نزكي على الله أحدًا- ومع تلك النوايا اجتهادات في مجالٍ جُلُّ ما فيه غيب أو في حكم الغيب، وماذا تفيد النوايا إن فقد القَدْر الضروري لتحقيقها في الواقع؟!

وإنك لتستطيع أن ترى صدق ما قلناه في أدلة المتكلمين والفلاسفة جميعًا إن في صلب هذه الأدلة أو حواشيها، يستوي في ذلك الكلام على الجواهر والأعراض، وأحكام كل منهما، وعلاقة كل بالآخر، والوجود والعدم إلى الممكن، والهيولَى العامة، والهيولَى الخاصة، والصورة، وما أثير حولهما، والمشاكل التي لا تكاد تنتهي حول مصطلحات الفلاسفة والمتكلمين.

ولأن تلك الأدلة مبنية على اجتهادات شخصية، فلم يسلم دليل منها من معارضة، والاعتراضات على الأدلة هي من نوعها، مزيد من الاجتهادات التي تحمل من الخطأ أكثر مما تحمل من الصواب.

٦- ولقد شاع انتقاد الأدلة ومحاولة دحضها بين فرق المتكلمين، وبين المتكلمين والفلاسفة، ولم يكد يسلم دليل من هذه الانتقادات التي لم يكن الدافع الأول في الكثير منها طلب الحق، بل التظاهر بالبراعة والذكاء، إلى جانب الخصومات والأحقاد الناجمة عنها، والأمثلة على ذلك كثيرة، لعل من أظهرها ما سجله الفيلسوف أبو الوليد ابن رشد في كتابه: «مناهج الأدلة في عقائد الملة» وهو الكتاب الذي عنينا بدراسته، من انتقادات على أدلة

المتكلمين، فقد ركز الرجل هجومه الشديد على دليل الحدوث وعلى الأشاعرة، وقد ملأ هجومه بالمغالطات، وحين أتى إلى مناهج المتصوفة رَقَّ أسلوبُه، ولان كلامُه، والتمس لهم العذر في منهجهم الاستدلالي، وذلك على الرغم من أن أقل الناس ذكاء لا يخطئه الحكم بأن مناهج المتكلمين أقرب إلى السلامة وألصق بالحق من مناهج المتصوفة.

٧- وعلى الرغم من أن الرجل قد أقر بأن المتكلمين متفقون معه في المنهج- وإن خالفوه في التطبيق- فقد اتفقوا معه على أن الاستدلال على وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، إنما يكون بالعقل، ولكنهم حين صاغوا أدلتهم، خالفوا ما يراه الرجل صوابًا، وأما المتصوفة فقد اختلفوا مع الفيلسوف في المنهج والتطبيق جميعًا، ومع ذلك فلم ينل الصوفية من تحامل الرجل ولا غبار ما أثاره ضد الأشاعرة، وما ذلك إلا لأن الرجل كان يهاجم الأشاعرة ونُصْب عينيه ما سببه الغزالي الأشعري له ولشيعته من حرج-أو ما هو أكثر من الحرج- أمام جماهير المسلمين في المشرق والمغرب.

۞۞۞

# الخاتمة

**أما بعد:**

فهذا ما تيسر من جهد في موضوع من أخطر الموضوعات التي تتناولها الدراسات الإسلامية، أعني بذلك: موضوع المناهج والطرق التي يتوصل الإنسان من خلالها إلى معرفة ربه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

ولقد درسنا تحت عنوان البحث:

منهج الحشوية.

منهج الأشاعرة.

منهج ابن رشد.

كل ذلك في إطار من الشرح، والتحليل والنقد، والتحقيق.

ثم وضعنا أيدينا- في نهاية الأمر- على المنهج الصحيح المؤتمن في هذا السبيل، الذي هو أشرف السبل وأسماها على الإطلاق.

وإني أسأل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أن يزكي ما في البحث من الصواب، وأن يتجاوز عما فيه من تقصير، وأن ينفع به، ويمحضه لوجهه الكريم.

إنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هو السميع العليم، الغفور الرحيم.

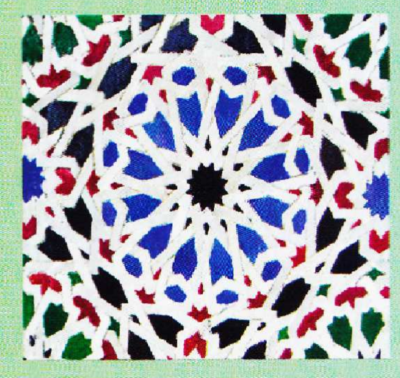







# فهرس الكتاب



# أضواء على المنهج النقدي لابن رشد

لقيت الفلسفة الإسلامية في بلاد الشرق هجومًا عنيفًا من بعض العلماء، وعلى رأسهم أبو حامد الغزالي رحمه الله في كتابه (تهافت الفلاسفة)، حيث قام بحملة كبيرة ضد الفلسفة والفلاسفة، شرح فيها قضاياهم، وفنَّد كلامهم وحججهم، ومن ثم فقد هاجرت الفلسفة لبلاد المغرب العربي (الأندلس)، وظهر هناك الفيلسوف الكبير أبو الوليد ابن رشد، فدافع عن الفلسفة والفلاسفة، وردَّ على الغزالي، وألَّف كتابه (تهافت التهافت)، وقام نهج ابن رشد على أمرين؛ الأول: شرح قضايا الفلسفة وتوضيحها، وإقناع الناس بأهميتها، والثاني: نقد آراء المخالفين وتفنيدها، ومن ثم وضع كتابه: (مناهج الأدلة في عقائد الملة)، وقد وضعه لنقد مناهج بعض المسلمين- وخصوصًا الأشاعرة- فهاجمهم وانتقدهم وكان أعظم بحثه حول دليل الحدوث.

وفي هذا الكتاب نعرض لجمل من كتاب ابن رشد، ونناقشها ونحللها، ونبين ما فيها من خلل وعثرات، ولا يُفهم من هذا أننا نؤيد الأشاعرة ونتحيز لهم، بل ننقد ونناقش، آملين من الله أن يهدينا سواء السبيل.





